LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

EVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

CRISTIANISMOS ORIGINARIOS (30-70 d.C.)

JORGE PIXLEY
PABLO RICHARD
NÉSTOR O. MÍGUEZ
CARLOS MESTERS
FRANCISCO OROFINO
IVONI RICHTER REIMER
FRANCISCO RUBEAUX
ARCHIBALD M. WODRUFF
LEIF VAAGE
PAULO NOGUEIRA
EDIBERTO LÓPEZ

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de redacción 1996

Alicia Winters (Colombia),
Carlos Mesters (Brasil),
Carlos A. Dreher (Brasil),
Dagoberto Ramírez (Chile),
Elsa Tamez (Costa Rica),
Gilberto Corgulho (Brasil),
Gustavo Gutiérrez (Perú),
Javier Saravia (México),
Jorge Pixley (Nicaragua),
José Cárdenas Pallares (México),
José Comblin (Brasil),
José Severino Croatto (Argentina)
Marcelo Barros de Souza (Brasil),
Marcos Villamán (República Dominicana),
Milton Schwantes (Brasil),
Néstor Míguez (Argentina),
Pablo Richard (Costa Rica),
Paulo Lockmann (Brasil),
René Castellanos (Cuba),
Sandro Gallazzi (Brasil),
Sebastião Gameleira Soares (Brasil),
Tércio Machado Siqueira (Brasil),
Tereza Calvalcanti (Brasil).

Coordinador:

Milton Schwantes, Rua Faria de Lemos 84, 07094-200 Guarulhos-SP, Brasil,
Teléfono y fax: (55-11) 968-01-69.

Coordinador de este número:

Jorge Pixley, Seminario Teológico Bautista, Apartado 2555, Managua, Nicaragua,
fax: (505-2) 226860

Esta revista se edita en español y portugués, 3 veces al año

En español por:
Editorial DEI, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
RECU: Consejo Latinoamericano de Iglesias, Vicaría del Sur-Quito y
Centro Bíblico Verbo Divino.
(Con el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias)
Apdo. 17-03-252, Quito, Ecuador.

En portugués por:
Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis-RJ, Brasil.
Editora Sinodal, Caixa Postal 11,93010-970 São Leopoldo-RS, Brasil.

Costo de la suscripción (3 números al año)	América Latina:	U$	18
	Otros países:	U$	30
	Ecuador:	S/.	36.000
Ejemplares sueltos	América Latina:	U$	6
	Otros países:	U$	10
	Ecuador:	S/.	13.000

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr22depa

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION
BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 22

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 22 1998
THEOLOGICAL SEMINARY

Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)

QUITO, ECUADOR
1996

Dirigió la edición: RECU

© Consejo de Redacción de RIBLA
© Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1995
© RECU

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador

Prohibida su reproducción total o parcial

Para pedidos o información escribir a:

RECU
Apdo. 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono 593-2-569318
Fax 593-2-566150

Contenido

CRISTIANISMOS ORIGINARIOS (30-70 d.C.)

JORGE PIXLEY. *Editorial* 5

PABLO RICHARD. *Los diversos orígenes del cristianismo. Una visión de conjunto (30-70 d.C,)* 7

NÉSTOR O. MÍGUEZ. *Contexto sociocultural de Palestina* 21

CARLOS MESTERS Y FRANCISCO OROFINO. *Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura de la época. Las etapas de la historia del año 30 al año 70* 32

IVONI RICHTER REIMER. *Recordar, transmitir, actuar. Mujeres en los comienzos del cristianismo* 43

FRANCISCO RUBEAUX. *Las raíces del Cuarto Evangelio* 58

ARCHIBALD M. WOODRUFF. *La Iglesia pre-paulina* 71

LEIF VAAGE. *El cristianismo galileo y el evangelio radical de Q* 81

PAULO NOGUEIRA. *La comunidad olvidada. Un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch 6,1-8,3* 104

JORGE PIXLEY. *Santiago y la iglesia de Jerusalén* 121

EDIBERTO LÓPEZ. *Los orígenes del cristianismo y el evangelio de Tomás* 139

DOCUMENTO Q. El evangelio radical de Galilea: La fuente sinóptica Q.. 153

RECENSIONES:

— Pablo Richard, *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza* 162

— John Dominic Crossan, *O Jesús Histórico* 167

— Ivoni Richter Reimer, *Vida de mulheres na sociedade e ina igreja - Uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos* 169

— José Severino Croatto, *Isaías: La palabra profética y su relectura hermenéutica, Vol. II, 40-55: La liberación es posible* 170

EDITORIAL

Eduardo Hoornaert en 1985, en su libro *"La memoria del pueblo cristiano"* de la serie *"Teología y Liberación"*, hacía una dramática relectura de la "Patrística". Señalaba que nuestra visión de la iglesia de los primeros tres siglos está dominada por la imagen que creó Eusebio, obispo de Cesarea, en su Historia Eclesiástica. Y que Eusebio escribió en la euforia de la conversión del emperador Constantino y el "triunfo" de la iglesia antes perseguida por el imperio y ahora reconocida por él como aliada. Por lo tanto, el obispo presenta una visión de una iglesia bien ordenada con una estructura de mando que la subordina a los obispos. Es una iglesia que desde su comienzo se va preparando para ejercer el poder en la sociedad. Pero Hoornaert nos proponía que ésta fue una distorsión de la realidad, pues las iglesias, en estos siglos de persecución, eran comunidades de fieles organizadas desde la base y guiadas por pastores escogidos por los mismos fieles de entre su propia asamblea. Se exige, entonces, por amor a la verdad, una relectura del imaginario histórico para que corresponda mejor, tanto a la verdad histórica como a nuestras necesidades pastorales.

Nosotros, los escritores de estos estudios en RIBLA 22 queremos profundizar el proyecto de relectura que inició en América Latina Eduardo Hoornaert. Y queremos limitarnos a los primeros cuarenta años de las comunidades de seguidores de Jesús. Los años entre su muerte (aproximadamente 30 d.C.) y la destrucción de Jerusalén, durante la gran guerra judeorromana, en el año 70 d.C. Desde nuestras comunidades en América Latina, es evidente que, conocer esas comunidades, exige conocer los desafíos que enfrentaron en su realidad. Esto es lo que dibujan a grandes rasgos Mesters y Orofino en su artículo sobre la coyuntura palestina de esos años agitados del primer siglo.

En términos literarios, este periodo concluye con la composición del evangelio de Marcos, sentando las pautas que siguieron los evangelios de Mateo y de Lucas. Se puede argumentar que los evangelios sinópticos hicieron una síntesis de las tradiciones pertenecientes a las principales corrientes de comunidades seguidoras de Jesús, siendo su resultado, por primera vez, textos fundantes para el cristianismo ortodoxo posterior, dentro de las iglesias que presidieron los obispos. En la expresión un tanto dramática de Burton Mack (en su libro *A Myth of Innocence*), Marcos fue el "inventor" del cristianismo: De diversos movimientos con diversas visiones de la salvación que ofrece Cristo Jesús (visto como hacedor de prodigios, profeta, Mesías político, atalaya escatológica, etc.) Marcos hizo una sola cosa.

En RIBLA 22 tratamos de subir el telón para revelar algunos de los movimientos y comunidades de seguidores de Jesús, entre 30 y 70 d.C., dentro del ámbi-

to de Siria/Palestina. Siria (Woodruff), Galilea (Vaage), Jerusalén (Pixley), la dispersión helenista (Nogueira), las misteriosas comunidades que luego producirían el cuarto evangelio (Rubeaux), y el evangelio de Tomás (López). Quedan sin comentar las importantes comunidades de Grecia y Asia, que conocemos por medio de las cartas de Pablo. Las dejamos para otra ocasión. También quedan sin comentar las comunidades de Edesa y sus alrededores, en el Oriente mesopotámico, y las de Egipto, Cirenaica y Etiopía en África, comunidades que tuvieron una gran importancia, a juzgar por las iglesias que dejaron, pero acerca de cuyos orígenes no hay suficiente información para llevar muy lejos las investigaciones. (Ver la visión sinóptica que nos ofrece Richard).

Una de las tragedias de la historiografía del cristianismo de los primeros siglos es el olvido de las mujeres. Varias investigadoras y algunos investigadores han comenzado a rescatar el liderazgo femenino que ha sido opacado, aunque no totalmente borrado, de nuestras fuentes. Ivoni Richter Reimer presenta, para los lectores de RIBLA, una visión global del proyecto de rescate, visión que rebasa los límites cronóligicos que nos impusimos para este número. Era necesario ver el problema en su conjunto. Es un campo, aún, poco explorado. Quisiéramos ver más investigadoras/es latinoamericanos que fueran dando mayor claridad a un cuadro aún borroso.

En este número de RIBLA, el lector encontrará asuntos que siguen siendo discutibles acerca de los cuales, los autores de estos ensayos no tenemos un acuerdo. ¿En qué medida fue "cínico" (como el filósofo Diógenes) el movimiento protocristiano de Galilea que produjo la fuente sinóptica Q? Aquí, el lector atento descubrirá diferencias entre Vaage y Richard. ¿Cuál fue la naturaleza del nacionalismo de Santiago, y de sus seguidores en Jerusalén? ¿Es correcto suponer, como lo hace Pixley, que perecieron en la guerra por su militancia antirromana? ¿Quiénes fueron las comunidades que escribieron el evangelio de Tomás, que si bien se conoce solamente en copto, el idioma de Egipto, parece haberse escrito en griego, y en el Oriente, la zona tradicionalmente asociada con este apóstol?

No puede haber certezas en la reconstrucción de sucesos que, aunque importantes en la vida de las comunidades de seguidores de Jesús, no encontraron narradores que los relataran. Sin embargo, los autores creemos haber abierto temas importantes para la discusión, y, muy especialmente, haber dado elementos para superar la visión muy parcial de Lucas y la visión ideológicamente sesgada de Eusebio.

Queremos destacar el documento que presentamos con este número de RIBLA. Se trata de la famosa Fuente Sinóptica conocida por los biblistas con la sigla Q. Pixley y Vaage lo prepararon para el estudio de los biblistas latinoamericanos en su reunión en Salvador, Bahía, en 1994, y esa versión fue luego mejorada por Vaage, quien participa en el Proyecto Internacional Q. Este documento puede servirles a nuestras comunidades como referencia por muchos años.

Los cuarenta años que enfocamos aquí fueron, sin duda, un tiempo del Espíritu y de las comunidades; algo en lo cual podemos inspirarnos hoy en América Latina. ¡Te invitamos, querido lector, a disfrutar de este generoso surtido de manjares intelectuales y espirituales!

Jorge Pixley

PABLO RICHARD

Los diversos orígenes del cristianismo. Una visión de conjunto (30 - 70 d.C.)

Este artículo intenta dar una visión global de los diversos orígenes del cristianismo entre los años 30-70 d.C., especialmente en Galilea y Jerusalén. En la introducción identificamos algunos errores corrientes sobre este tema, que configuran un imaginario dominante hoy en nuestras iglesias y que es necesario rectificar. El capítulo primero presenta la raíz de los orígenes del cristianismo en las narraciones del N.T. sobre las diferentes experiencias de la resurrección de Jesús. El capítulo segundo ofrece una visión global de los orígenes del cristianismo en Galilea y sur de Siria. Aquí también rebatimos dos interpretaciones distorsionadas de esta historia olvidada de nuestros orígenes. El capítulo tercero presenta en forma más resumida los orígenes del movimiento cristiano en Jerusalén. Al final se ofrece una bibliografía.

This article intends to present a global vision on the various origins of the Christianity between 30-70 a.C., specially in Galilee and Jerusalem. In the Introduction we identify some common mistakes aroud this topic, which today configure a dominant imaginary within our churches and that demands rectification. The first chapter presents the roots of the origins of Christianity in the New Testament narratives about the different experiences of Jesus' resurrection. The second chapter presents a global vision of the origins of Christianity in Galilee and Syria. Herein we also discuss two interpretations that distort this lost history of our origins. The third chapter summarily presents the origins of the Christian movements in Jerusalem. At the end, a bibliography is included.

Introducción

En nuestras iglesias existe actualmente una visión errada de los orígenes del cristianismo. Normalmente proyectamos en el pasado las estructuras y los dogmas eclesiales del presente. Más específicamente, existe una consolidada visión constantiniana de los orígenes del Cristianismo, que se la debemos a Eusebio de Cesarea (263-339), obispo de Cesarea en Palestina, quien escribió una Historia Eclesiástica en diez libros. Este historiador fue el teólogo de Constantino y escribió su historia de la iglesia para justificar la construcción de la cristiandad constantiniana. No cabe duda que esta obra contiene una valiosa información histórica y es hoy indispensable para la historia de la Iglesia, pero su "ideología constantiniana" pervierte radicalmente los orígenes del cristianismo. Su objetivo no fue escribir la historia real y objetiva del cristianismo, sino la "historia oficial" para fundamentar teológicamen-

te la cristiandad constantiniana. La imagen que hoy tenemos normalmente en la cabeza de los orígenes del cristianismo es la imagen eusebiana y constantiniana. Rescatar nuestros orígenes, es rescatar nuestra identidad histórica fundada en Jesús de Nazaret y en la auténtica tradición apostólica[1]. Este rescate es fundamental para la reforma de nuestras iglesias en la actualidad.

Existe una falsa imagen de los orígenes del cristianismo como movimiento único, con una sola estructura institucional y cuerpo doctrinal, donde la diversidad habría venido después. Existiría una unidad y ortodoxia primitiva y una dispersión posterior con múltiples herejías. Se identifica unidad con ortodoxia y diversidad con herejía. Todo esto es contrario a la realidad histórica. Desde sus inicios, el cristianismo presenta las más variadas tendencias y surgen los más diversos modelos de Iglesia. La formación del Canon del Nuevo Testamento (cuya primera redacción es de fines del siglo segundo) busca consagrar justamente esta diversidad primitiva. Este Canon, que en sí es ya plural y que recoge las diversas tendencias del cristianismo, no agota tampoco todas las fuentes del cristianismo. Es un error considerar la literatura "apócrifa" (no canónica), como una literatura posterior y herética. Muchos apócrifos son tan antiguos como los canónicos y contienen información auténtica y verdadera sobre los orígenes del cristianismo. En los siglos segundo y tercero se fue imponiendo un modelo de Iglesia (la Iglesia católica) y una visión teológica (la ortodoxia); los otros modelos eclesiológicos y visiones teológicas fueron descalificados como heréticos o simplemente marginados. El grupo vencedor se auto-calificó de ortodoxo y católico y descalificó a los otros como herejes. Esta es una visión muy parcializada y errónea de la historia, que debemos superar con nuestro estudio sobre los orígenes históricos del cristianismo.

Existen dos errores concretos sobre los orígenes del cristianismo en la interpretación del período que va del 30 al 70 d. C. Un error es fundamentalmente de orden cronológico, y se basa en una interpretación distorsionada de los cuatro Evangelios. El otro error es más bien de orden geográfico, y se basa en una interpretación también errónea de los Hechos de los Apóstoles. El error cronológico consiste en imaginar la fundación de la Iglesia (con sus estructuras y doctrinas básicas) directamente en el período del Jesús histórico o en las primeras décadas después de la resurrección. Se interpretan los Evangelios como una narración histórica directa de la actividad de Jesús, especialmente en lo que se refiere a la fundación y organización de la Iglesia. Se da un salto histórico, en la imaginación, de los años 30 d.C. a los años 70-135 d. C., que es el período propiamente de organización de los diferentes modelos de Iglesia. Se salta el período 30-70 d.C. (desde la muerte de Cristo hasta la destrucción de Jerusalén), que es el período de la expansión evangelizadora del cristianismo, un período esencialmente misionero y carismático, es decir, marcado por la irrupción expansiva del Espíritu en la historia. El tiempo de la Misión y del Espíritu (30-70 d.C.) viene antes del tiempo de organización de las iglesias. Primero es la misión, después la Iglesia (no al revés, como se piensa en el imaginario hoy dominante). Además, antes de haber Iglesia, hubo el "movimiento de Jesús", donde coexistieron una pluralidad de tendencias y sectas, unidas ciertamente por un mismo Espíritu, la tradición primitiva del Bautismo, y la Eucaristía. Para muchos cris-

---

1 Cf. Eduardo Hoornaert, *La Memoria del Pueblo Cristiano,* Introducción, nº 2: *Eusebio de Cesarea y la historia de la Iglesia.*

tianos la Trinidad es: Padre-Hijo-Iglesia, dejando así en el olvido la acción del Espíritu en la larga y polifacética historia que precede la fundación de la Iglesia.

El segundo error, de orden geográfico, es presentar los orígenes del cristianismo en la dirección geográfica que va desde Jerusalén a Roma, pasando por Antioquía, Galacia, Éfeso, Corintio, etc... Esta visión se basa en una interpretación errada de los Hechos de los Apóstoles como crónica histórica única de los orígenes del cristianismo. La obra de Lucas no es una historia de los orígenes del cristianismo, ni es el único documento para reconstruir esta historia. En esta visión errada de los orígenes del cristianismo, orientada hacia occidente, se deja fuera tres áreas geográficas que son esenciales en la historia de los orígenes. En primer lugar, se olvida el área de Galilea, Samaria y Siria del Sur, que es la cuna más antigua y fundamental de los orígenes del cristianismo. En segundo lugar, se deja casi fuera del horizonte el norte de África: Egipto, Etiopía, Cirenaica y Libia. Por último, y lo más grave, se excluye de nuestro imaginario, la expansión del cristianismo hacia el oriente[2]. El mediterráneo, que fue el espacio de expansión del cristianismo, era un espacio cerrado: al oeste, por el inmenso e inexplorado océano Atlántico; al norte, por las selvas impenetrables del norte de Europa, y al sur, por el gran desierto del Sahara. El Imperio romano ocupaba sólo el centro de este espacio: Asia, Grecia, Italia, Hispania, Norte de África. La única apertura de este espacio cerrado era el oriente: Siria oriental, Mesopotamia, Asia central, India y China. La Palestina y la Siria estaban fundamentalmente abiertas hacia el Oriente, unidas a esas regiones por el legendario "camino de la seda". Este es, también, el marco geográfico fundamental de los orígenes del cristianismo. La historia oficial del cristianismo utiliza sólo los documentos canónicos del N.T., especialmente los Hechos de los Apóstoles (y los utiliza de un modo historicista erróneo), orientando todo el cristianismo original hacia occidente (Lucas no es culpable de este error, sino sus malos intérpretes). Esta historia oficial del cristianismo deja de lado, resumiendo lo anterior, tres espacios geográficos fundantes del cristianismo: *la Galilea* (es decir: los pobres, el campesinado, el "Tercer Mundo" donde nacimos), *el Sur* (es decir, África, la cultura negra, y simbólica e imaginariamente el futuro del sur: el "Tercer Mundo" actual), y *el Oriente* (las culturas y razas no-occidentales). Nace un imaginario occidentalizado (norteado y des-orientado) de los orígenes del cristianismo.

Las **fuentes** para el estudio de los orígenes del cristianismo en el período del 30 al 70 d.C. son múltiples y complejas. Las *fuentes canónicas directas* son las siete cartas propias de Pablo (1 Ts, Ga, 1 y 2 Co, Flp y Flm y la carta a los Romanos), el Evangelio de Marcos (en la hipótesis aquí adoptada de ser anterior al 70) y posiblemente la carta de Santiago (en la hipótesis bastante creíble de César Vidal M.[3]). Las *fuentes canónicas indirectas* (que pueden ser deducidas por un trabajo histórico-crítico) son fundamentalmente el "Evangelio perdido" (el documento Q), las tradiciones históricas de Lucas, que hoy podemos discernir en los Hechos de los Apóstoles, las tradiciones pre-sinópticas (colecciones de milagros, diálogos y narrativas de la Pasión) y las tradiciones más antiguas que subyacen al cuarto Evangelio y al Apocalipsis. Las *fuentes escritas no-canónicas* ("apócrifas") más importantes son: El Evangelio de Tomás, el Evangelio de los Hebreos, el Evangelio de los Egipcios

---

2 Cf. Eduardo Hoornaert, *O Movimento de Jesus*, p.111.
3 César Vidal Manzanares, *El judeo-cristianismo en el siglo I*, p. 82-87.

y una cantidad de fragmentos y papiros con tradiciones independientes[4]. A esto habría que sumar las *fuentes históricas extra bíblicas* (en primer lugar las obras de Flavio Josefo) y los documentos arqueológicos.

En la reconstrucción de los orígenes del cristianismo normalmente se sigue un orden cronológico y geográfico. Esta es también nuestra opción, en esta visión de conjunto. Pero hay una serie de temas, que son claves y que deben atravesar todo el estudio de los orígenes. Aquí, simplemente enumero algunos:

1) Relación judaísmo-movimientos cristianos. El cristianismo nace como una corriente reformadora en el seno del pueblo de Israel, junto a otras corrientes reformadoras judías, ya antes del 70 d.C. Los orígenes del cristianismo coinciden con los últimos 40 años del judaísmo del segundo templo. Continuidad y discontinuidad con el Israel histórico, lecturas cristianas de la Biblia hebrea, el problema fe cristiana-cultura hebrea. Superar imaginarios anti-semitas de origen posterior.

2) Contextualización histórica (económica, social y cultural) de los orígenes del cristianismo. Contradicciones: pobres-ricos, iglesias-Imperio romano. Movimientos de Jesús y movimientos populares.

3) La mujer en los orígenes del cristianismo. Participación y exclusión de la mujer. Uso de la categoría de género en la reconstrucción histórica del cristianismo[5].

4) El tema de la vida cotidiana, de la familia, de la sexualidad, de la corporeidad.

5) Organización e institucionalización en los orígenes del cristianismo. Cómo se organizó en las iglesias el ministerio, antes de la división de la Iglesia entre clérigos y laicos, antes de la estructuración jerárquica y de la sacerdotalización del ministerio.

Hay muchos temas más, pero éstos son los temas claves para desestructurar los imaginarios eclesiales constantinianos, que ocultan los orígenes reales del cristianismo; éstas son las piedras de escándalo, en las cuales tropiezan las ideologizaciones institucionales posteriores.

El presente artículo busca dar una visión de conjunto sobre los orígenes del cristianismo, entre los años 30 y 70 d.C. (entre el año de la muerte de Jesús y la destrucción de Jerusalén), llamado comúnmente Período Apostólico, o la época de la primera generación cristiana (los discípulos y las discípulas de Jesús).

1. En la raíz de los orígenes del cristianismo

Antes de estudiar las fuentes y tradiciones de los orígenes del cristianismo, es necesario brevemente sintetizar la experiencia fundante, que está en la raíz misma de estos orígenes: la realidad histórica, trascendente y fundamental, de la Resurrección de Jesús. Esta experiencia da unidad y sentido teológico a la globalidad de los orígenes históricos del cristianismo, pero ella es, ya en sí misma, radicalmente plural y diversificada. En los textos canónicos no tenemos una reflexión teológica abstracta sobre la Resurrección, sino relatos de una experiencia vivida. Aquí reconstrui-

---

4 Cf. la interesante clasificación de fuentes en diferentes estratos y la clasificación ponderada de testimonios independientes en: J.D. Crossan, *O Jesus histórico*, apéndice 1.

5 Cf. por ejemplo: E. Schuessler Fiorenza, *En Memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo.*

remos brevemente los elementos básicos de esta experiencia, utilizando textos de todo el N.T. (también textos posteriores al año 70, pero que transmiten tradiciones fundantes y originales). Estos elementos son:

1.1. Jesús de Nazaret, el crucificado, *está vivo*

Ese es el mensaje básico del ángel, en el sepulcro, el día de Pascua: "¿Por qué buscan entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado" (Lc 24,5-6 cf. Mc 16,6). A los apóstoles se les apareció dándoles muchas pruebas de que vivía (cf. Hch 1,3). "No temas. Soy yo: el que vive; estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos" (Ap 1,17-18). Jesús ha pasado de la muerte a la vida. La última palabra no la tuvieron ni las autoridades judías ni Poncio Pilato; el triunfo final es de Jesús.

1.2. Jesús está vivo *en su propio cuerpo*

La experiencia de la corporeidad de Jesús resucitado está con fuerza en todas las tradiciones. En el evangelio de Marcos, la corporeidad del resucitado se expresa solamente en la tradición del sepulcro vacío. No hay apariciones del resucitado (teniendo presente que Marcos termina en 16,8 y que 16,9-20 es un apéndice añadido por lo menos 50 años más tarde). En la tradición sobre las apariciones del resucitado, tenemos una gran pluralidad. En la tradición de Lucas (Lc 24 y Hch 1), las apariciones son sólo en Jerusalén y camino a Emaús. En la tradición recibida por Pablo (1 Co 15,3-8), las apariciones son, también, sólo en Jerusalén. En la tradición de Mateo y de Juan, las apariciones son en Jerusalén (Mt 28,9-10 y Jn 20) y en Galilea (Mt 28,16-20 y Jn 21). En cuanto a quiénes se aparece Jesús resucitado, también, hay pluralidad. En el cuarto evangelio, Jesús se aparece primero a María Magdalena (Jn 20,11-18); igualmente en Mateo, a María Magdalena y a otra María (Mt 28,9-10). En Lucas, Jesús se aparece sólo a los doce apóstoles (Lc 24 y Hch 1) y a los dos discípulos, camino a Emaús. No se aparece a ninguna mujer (salvo que los discípulos de Emaús sean un hombre y una mujer; o que, también, se incluya desde los inicios la presencia de María, la madre de Jesús y sus hermanos, entre los testigos de las apariciones: Hch 1,14). En la tradición que recibe Pablo, se amplía el número de los testigos del resucitado, y se excluye la presencia explícita de las mujeres: Jesús se aparece a Cefas, a los Doce, a quinientos hermanos, a Santiago, y más tarde, a todos los apóstoles. Llama mucho la atención la exclusión de María Magdalena que, en la tradición de Mateo y Juan, ocupa el primer lugar. El encuentro específico con Tomás es relatado sólo por Juan (Jn 20,24-29); igualmente único es el relato tardío de Jn 21. El apéndice de Marcos (Mc 16,9-20) hace un resumen global y sin exclusiones de todas las apariciones. El autor ya conoce juntas todas las diferentes tradiciones.

En todos estos relatos, de diferentes maneras, se acentúa la corporeidad física del resucitado. Jesús no es un fantasma, tiene carne y huesos que pueden tocar; Jesús come con ellos (Lc 24,36-43 y Hch 1,4). En Jn 20,17 Jesús ordena a María que deje de tocarlo, que lo suelte (de acuerdo a la traducción correcta). Semejante en Mt 28,9: "ellas, acercándose, se asieron de sus pies…". En el encuentro especial con Tomás se insiste en la identidad y corporeidad del resucitado (Jn 20,24-29).

En la mentalidad bíblica, el cuerpo es lo que nos identifica y nos pone en relación con la comunidad y con la naturaleza. El cuerpo permite tocar y comer. Corporeidad por lo tanto es sinónimo de identidad e historicidad. El cuerpo físico de Jesús resucitado sitúa su resurrección al interior de la historia. Jesús ha pasado de la muerte a la vida en nuestra historia. La resurrección es un hecho trascendente, por estar más allá de la muerte, pero no más allá de la historia. Al resucitar Jesús en su cuerpo, sigue siendo él mismo y sigue siendo parte de nuestra historia. La resurrección corporal es una experiencia trascendente al interior de la historia humana y cósmica.

1.3. Jesús vivo corporalmente está *glorificado, exaltado, elevado*

La corporeidad expresa la identidad y continuidad del resucitado con Jesús de Nazaret. Pero los relatos de la experiencia de la resurrección afirman simultáneamente la discontinuidad. Hay algo nuevo en Jesús resucitado que los relatos apenas logran describir de una manera simbólica y mítica: no le reconocen; lo identifican en la Palabra y en la fracción del pan (María Magdalena y discípulos de Emaús); se apareció en otra figura o forma (Mc 16,12); se presentó en medio, estando cerradas las puertas (Jn 20). Jesús no sólo ha vuelto a la vida, sino que también hay un cambio trascendente en él. Este cambio se expresa también, en una pluralidad de tradiciones. La tradición del cuarto evangelio habla de glorificación. La tradición paulina, de diferentes maneras, expresa la idea de exaltación y recuperación de la condición divina (Flp 2,9-11; Rm 1,4; Ef 1,20-23; 1 Tm 3,16). Lucas es el más mítico de todos, al hablar de ascensión a los cielos (Lc 24 y Hch 1). En todas estas imágenes y símbolos, se expresa con categorías cósmicas la idea teológica de la exaltación de Jesús, lo que no significa ausencia de Jesús, salida o alejamiento de nuestra historia. Mateo acentúa con fuerza la presencia del resucitado en la comunidad: "Yo estaré con ustedes hasta el fin de este mundo" (Mt 28,20). Igualmente el Apocalipsis; cuyo mensaje central y fundamental es la resurrección de Jesús y la presencia del resucitado con la Iglesia en el corazón de la historia.

1.4. Resurrección de Jesús y orígenes del cristianismo

Si Jesús resucitó, el tiempo de la resurrección ha comenzado; el paso de la muerte a la vida ya es posible; la construcción del Reino de Dios en la tierra ha sido inaugurada y es ya un hecho creíble. Con Cristo resucitado, la fuerza del Espíritu cae sobre los discípulos y discípulas de Jesús, y entra en la historia humana y cósmica. Toda la tradición apostólica, desde los orígenes, y de una manera múltiple y diferenciada, da testimonio de esta nueva manera de vivir en la historia. La misión apostólica, en toda su diversidad, entre los años 30 al 70 d. C., da también testimonio del hecho de la resurrección de Jesús. La rápida expansión del cristianismo, verdadera explosión espiritual en todo el Imperio romano y más allá, es impensable sin la experiencia fundante y originante de la resurrección.

2. Orígenes del cristianismo en Galilea y sur de Siria

Jesús predicó y actuó principalmente en Galilea y algunos territorios vecinos. Fue allí donde atrajo mucha gente hacia él y llamó e instruyó a discípulos. Según Marcos y Mateo, después de la muerte de Jesús, los discípulos se congregaron en Galilea. Según Mt 28,16-20 y Jn 21, Jesús resucitado se reúne con sus discípulos en Galilea. ¿Qué permaneció de todos estos eventos en Galilea? ¿Qué pasó con el movimiento de Jesús en Galilea, entre la muerte de Jesús el año 30 y la guerra contra Roma entre el 66 y 74 d.C.? Sabemos por Flavio Josefo que esos años fueron densos y difíciles, donde nacieron movimientos populares proféticos y mesiánicos de todo tipo[6]. ¿Qué pasó con el movimiento de Jesús y como nació y se desarrolló el cristianismo en Galilea y regiones vecinas?

Durante mucho tiempo la exégesis ignoró Galilea como cuna del cristianismo. Por una lectura reduccionista de Hechos de los Apóstoles y de Pablo, se puso los orígenes del cristianismo sólo en Jerusalén y en las ciudades helenistas de Asia, Macedonia, Acaya y Roma. La valoración reciente del Documento Q y del Evangelio de Marcos, y su ubicación histórica en Galilea y sur de Siria antes de los años 70, renovó el interés por estas regiones y por estas fuentes para el estudio de los orígenes del cristianismo. Pero hay otra razón: recuperar Galilea para el estudio de los orígenes del cristianismo, es recuperar la memoria de los pobres y de las comunidades locales como raíz histórica de la identidad del cristianismo y de las iglesias cristianas. Aquí entra el influjo de la Teología de la Liberación en la exégesis.

Jesús atrajo muchos seguidores, formó discípulos, dejó una enseñanza, pero no fundó una nueva organización religiosa. La existencia de diferentes movimientos de Jesús, más o menos independientes unos de otros desde los orígenes, descarta la idea de una tal fundación u organización eclesial. Tampoco responde a la realidad histórica, pensar en un movimiento u organización cristiana extendida por Palestina y el mundo, bajo la conducción apostólica unificada de Jerusalén y luego por Roma, después de la destrucción de Jerusalén en el año 70. Esta idea responde a la teología de Lucas de los años 90, mal interpretada por corrientes centralizadoras de los siglos posteriores. El cristianismo nació en diferentes lugares, y tuvo durante mucho tiempo centros independientes y variados de difusión y organización (Jerusalén, Galilea, Antioquía, Efeso, Edesa, Egipto, Roma, etc...). Lo original, en los orígenes del cristianismo, es el policentrismo y la variedad de movimientos independientes; la centralización es lo secundario y tardío. Recuperemos toda esta historia... empezando por los pobres de Galilea.

En la Galilea, después de la resurrección de Jesús, los discípulos empiezan a identificarse y agruparse en torno a diferentes tradiciones de Jesús. Unos mantienen viva la memoria de los milagros de Jesús, otros la memoria de sus pronunciamientos, dichos y enseñanzas. Hay tendencias sapienciales, y otras más proféticas y apocalípticas. Algunos se reúnen en comunidades, en torno a una mesa común. Otros optan por ser itinerantes. Los familiares de Jesús formaron también su grupo propio. Algunos también mantienen nexos estrechos con las tradiciones y grupos que se organizaron en Jerusalén. Otros, más misioneros, partirán desde Galilea hacia el este del lago de Genesaret, hacia la costa, o hacia el norte de Galilea y Siria. Ciertamen-

---

6 Cf. Richard A. Horsley/ J.S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiah.*

te, también debieron llegar las tradiciones, que se desarrollaban en las comunidades helenistas, en torno al mar Egeo, con su culto a Jesús como Mesías y Señor[7].

En la reconstrucción de los orígenes del cristianismo en Galilea y regiones adyacentes, anterior al 70 d.C., es de gran utilidad la fuente de los dichos de Jesús (conocido como documento Q) y el Evangelio de Marcos, con las fuentes pre-marcanas, que pudiéramos discernir. Quizás, también, una posible redacción primitiva del Evangelio de Tomás, nacida en Galilea antes del 70, bajo el influjo de Q, que posteriormente recibiría una segunda redacción en Edesa (Siria oriental), después de la guerra del 70.

Estudiar el documento Q es sumergirse a fondo en los primeros cuarenta años de historia de los orígenes del cristianismo en Galilea. Recién estamos comenzando a conocer este documento. Además, es importante saber interpretarlo con el espíritu con que fue escrito; esto significa interpretarlo desde Galilea, desde los pobres y comunidades locales, desde el "Tercer Mundo". Hay muchas interpretaciones actuales, propias del mundo rico, que confunden la interpretación de Q, por ejemplo, la teoría de Gerd Theissen sobre los carismáticos itinerantes, o la teoría de los filósofos, cínicos muy difundida actualmente. Sobre esto hablaremos más adelante.

Los estudiosos distinguen normalmente tres estratos en el documento Q. Uno muy antiguo de carácter sapiencial, otro ulterior (años 50) de tono apocalíptico-profético, y una redacción posterior a los años 70, cuando el documento entra ya en la composición de los Evangelios de Mateo y Lucas[8]. No podemos, aquí, entrar en detalles, pero lo interesante, en estos estudios, es *la reconstrucción de la historia social de la comunidad, que se expresa en el documento Q, como referencia básica para reconstruir los orígenes del cristianismo en Galilea.* Tratemos de imaginar, a partir del documento Q, cuál es el movimiento o comunidad de seguidores de Jesús que está detrás del documento[9]. Es evidente que, detrás de Q no están los fariseos, los legistas o escribas (cf. Q Lc 11,39-52); tampoco la gente de Jerusalén o ligada al Templo; menos aun los ricos o grupos dominantes. En Q no se da importancia a rituales de purificación, ni a otras preocupaciones de tipo sacerdotal. No se hace en Q exégesis erudita, sino más bien, se usan las tradiciones populares. El contexto histórico-social de Q son más bien las comunidades locales ubicadas en pueblos y aldeas. Q busca instruir en el ámbito de la relaciones socio-económicas de base: préstamos mutuos, asistencia personal o familiar, conflictos por deuda, resolución de conflictos locales. La gente que pertenece a estas comunidades locales son campesinos, pescadores, artesanos; en general, gente pobre, amenazados por deudas y pérdida de tierra, gente empobrecida por tributos y diezmos. No son sabios y entendidos, sino gente sencilla (cf. Q Lc 10,21-22). Son los pobres, los que tienen hambre, los que lloran (cf. Q Lc 6,2023) En las sociedades agrarias tradicionales no existen clases medias.

¿Cuál es el proyecto social del documento Q? Se busca un nuevo orden social, un nuevo pueblo, un nuevo Israel; muy especialmente se busca una renovación de la comunidad y de la familia. Mc 10,28-30 capta muy bien esta situación histórica: los que configuran la comunidad o movimiento de Jesús han dejado casa, her-

---

7 Cf. el interesante y creativo libro de Burton L. Mack, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, 1988.

8 Cf. Burton L. Mack, *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, 1993.

9 Para lo que sigue cf. Richard A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, 1989, cap. 6: *The Jesus Movement in Jewish Palestine: A Provisional Sketch.*

manos, hermanas, madre, padre, hijos y hacienda por Jesús y el Evangelio, pero, en la nueva familia o comunidad, encuentran, ahora, cien veces más, en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones. El padre se pierde para siempre, simbolizando así, el fin de la familia patriarcal y el inicio de una familia de hermanos. Esta nueva comunidad o familia, que se identifica por el documento Q, es capaz de resistir mejor al empobrecimiento, a la angustia, a la desesperación ambiental. Más aún, la nueva comunidad en el movimiento de Jesús busca aliviar los efectos de la pobreza, el hambre, las deudas y las enfermedades. En Q aparece como fundamental el perdón de deudas y el compartir lo que se tiene. "Al que te pide, dale, y al que te pide un préstamo, no se lo reclames" (Q Lc 6,30). "No se angustien por la vida, ¿qué comer? ni por el cuerpo, ¿qué vestir?... Busque el Reino y éstas cosas vendrán por añadidura" (Q Lc 12,22-34). El movimiento de Jesús busca revitalizar la vida social en los pueblos y aldeas. Por eso, se valoriza tanto la oración, el perdón de los pecados, la dignidad de los despreciados y la sanación de los poseídos por espíritus inmundos. El movimiento de Jesús permanece en los pueblos y aldeas. En esto se diferencia de las comunidades de Qumrán, que huyen al desierto. Se diferencian, también, de los movimientos proféticos y mesiánicos populares, que se enfrentan con los dominadores romanos o con el templo, pero descuidan la renovación desde abajo, en medio de los pobres, y la formación de un nuevo Israel en la reconstrucción de la comunidad y de la familia. También, el movimiento Q se identifica por su marcado carácter sapiencial, que nunca abandona, a pesar de su redacción posterior profética-apocalíptica.

Los estudios sobre el documento Q deben ser comparados con el Evangelio de Marcos y las tradiciones pre-marcanas. En general, podemos decir que, el ambiente en el cual nace Marcos no es muy diferente del movimiento Q. Marcos, eso sí, llega más lejos, e incluye otras tradiciones que él conoce de las comunidades helenísticas, y que están ausentes de Q, como por ejemplo, los relatos de la pasión y muerte de Jesús. Las dos grandes tradiciones pre-marcanas: la que se refiere a los milagros, y a las sentencias, tienen el mismo contexto social del documento Q. La tradición sobre milagros es una tradición popular, ligada a la memoria de Moisés y Elías, que busca la renovación de la vida del pueblo en Galilea, lejos del Templo y de Jerusalén. La tradición sobre pronunciamientos tiene como contexto social a las sinagogas de los pueblos, a las pequeñas asambleas locales, donde se busca una reforma del pueblo de Israel. Para esta reforma se usa la tradición sapiencial, la sabiduría popular, humana, cotidiana, familiar y local. Jesús no aparece ni como escriba ni como anti-escriba, sino simplemente, como representante de esa sabiduría humana y popular, que busca liberar al pueblo de la sabiduría legalista y opresora de los escribas.

Hay dos interpretaciones del movimiento de Jesús, tal como se expresa en el documento Q y en el movimiento de donde nace el Evangelio de Marcos, que distorsionan la interpretación que hemos dado. Una es la que identifica este movimiento con los carismáticos itinerantes, y la otra la que lo identifica con los filósofos cínicos. La primera posición está principalmente representada por Gerd Theissen[10]. Dice este autor: "Jesús no fundó primariamente comunidades locales, sino que dio

---

10 Cf. G. Theissen: *Sociología del movimiento de Jesús*, 1979, y *Estudios de sociología del Cristianismo primitivo*, 1985.

a luz un movimiento de carismáticos vagabundos". "El radicalismo ético de la tradición sinóptica era un radicalismo trashumante, capaz de practicarse únicamente en condiciones extremas y en una vida marginada" (Theissen, 1979, p. 13 y 20). El movimiento de Jesús es presentado como un movimiento de marginados y desarraigados; por eso, aniquilan el mundo en sus sueños apocalípticos. Dice en otro lugar: "...en el cristianismo primitivo, topamos con tres formas sociales de fe cristiana antigua: el radicalismo itinerante, el patriarcalismo del amor y el radicalismo gnóstico..." (Theissen 1985 p.39). Estas tres formas responden a tres tipos de cristianismo: la secta, la iglesia-institución y el espiritualismo. Tanto el radicalismo itinerante como el espiritualismo gnóstico no tienen capacidad de construir algo perdurable. Solo el patriarcalismo del amor ha sabido temperar los radicalismos y construir instituciones estables (cf. Theissen 1985 p. 39-40). A mi parecer, esta visión no responde a la realidad histórica que está detrás del documento Q. Richard Horsley demuestra, en contra de Theissen, la importancia de las comunidades locales, como realidad fundamental en el cristianismo original de Galilea[11]. Theissen, con sus teorías, descalifica el cristianismo galileo como algo imposible y sin capacidad de construir algo perdurable; desconoce la eficacia a largo plazo de una transformación histórica a partir de comunidades locales; la eficacia de una transformación de la conciencia por medio de la tradición sapiencial, tal como se da en Q. Descalifica, igualmente, el radicalismo evangélico de los orígenes del cristianismo, como un fenómeno extravagante y periférico, sin capacidad de construir algo perdurable en la historia. Por eso, que cuando estudia a Pablo y a las comunidades helenistas, se goza con la superación del carismatismo itinerante, que habría liberado felizmente al cristianismo de sus orígenes galileos. Ademas, su concepción de la Iglesia institución como "patriarcalismo del amor", es insostenible (como alguien decía: tiene mucho de patriarcalismo y muy poco de amor). Toda la orientación de Theissen conduce a una visión global de los orígenes del cristianismo que niega su enraizamiento en el mundo de los pobres[12].

Otra deformación del movimiento de Jesús, representado por Q, es su comparación con los filósofos populares llamado cínicos. Ciertamente hay un estilo de vida y una crítica a las élites dominantes que es similar en Q y en los cínicos. El estilo de vida se basa fundamentalmente en Q Lc 10,3-11, especialmente el v. 4, donde se prohibe a los misioneros llevar dinero, morral (alimentos), bastón (defensa), sandalias, y se prohibe saludar en el camino. En los cínicos, se da un estilo de vida semejante, pero la gran diferencia con Q es que, en los cínicos no hay más que eso, e.d. un estilo de vida. En Q, por el contrario, es un estilo de vida en función de la revitalización de las comunidades; es una función pasajera en función del Reino. El movimiento cristiano es mucho más que un mero estilo de vida, es una nueva manera de vivir en comunidad. El movimiento popular filosófico de los cínicos es un movimiento de protesta contra las élites en ciudades helenísticas ya estabilizadas, o donde el proceso de helenización es masivo. Los filósofos cínicos son críticos radicales de una cultura helenística urbana establecida. El movimiento Q por el contrario se sitúa en ambientes rurales desestructurados y fragmentados, empobrecidos y destruidos. Q es, también, un movimiento crítico, pero, su objetivo es ayudar a los

---

11 Libro citado en nota 9.

12 Cf. la crítica a la interpretación de Theissen en: E. Schussler Fiorenza, *En Memoria de ella*, p. 119-120.

pobres transformando la comunidad local y la familia. Q se sitúa en aldeas y pueblos, con un proyecto de reconstrucción del pueblo de Israel a partir de la comunidad. Como ejemplo (un poco anacrónico y simplista), podríamos comparar el movimiento filosófico de los cínicos con los movimientos hippies en los países ricos, y el movimiento Q con las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina. Son dos movimientos radicalmente diferentes. Tanto Theissen, como los autores de la teoría de los filósofos populares, tienden a interpretar los orígenes del cristianismo en Galilea, desde la perspectiva de los países ricos del Primer Mundo.

3. Orígenes del cristianismo en Jerusalén

La fuente principal para reconstruir los orígenes del cristianismo en Jerusalén es el libro de los Hechos de los Apóstoles. El problema es que este libro no pretende narrar la historia de los orígenes, sino elaborar una teología de los orígenes del cristianismo. Lucas escribe su reflexión teológica alrededor de los años 90, sobre una historia que sucede entre los años 30 y 58 d.C. La obra de Lucas tiene ciertamente una base histórica, pero esta base es necesario discernirla, en un texto que es reflexión teológica con forma histórica. Los Hechos de los Apóstoles contienen una historia real, escondida en una historia construida teológicamente. Esto no quiere decir que la obra sea mentira o pura ficción, sino creación teológica en forma histórica. Esto nos previene de una interpretación historicista o ingenua de los Hechos de los Apóstoles, como narración o crónica directa de los orígenes del Cristianismo, empezando en Jerusalén y terminando en Roma. De gran utilidad, para este discernimiento histórico de los Hechos de los Apóstoles, son los escritos de Pablo: sus siete cartas auténticas escritas entre los años 51 y 56. Los datos históricos que nos da Pablo tienen una clara intención histórica, y a veces también cronológica, cuya autenticidad es indiscutible ("...en lo que les escribo, Dios me es testigo de que no miento" Ga 1,20). También podemos usar la carta de Santiago como fuente para una contextualización histórica-teológica de la Iglesia de Jerusalén. El autor de esta carta es posiblemente Santiago, el hermano del Señor y, desde muy temprano, jefe de la comunidad cristiana (la secta de los nazarenos) de Jerusalén, muerto en el año 62.

Lo primero que llama la atención en los Hechos de los Apóstoles es ver a los doce apóstoles en Jerusalén. En la tradición de Marcos y Mateo, el encuentro de Jesús resucitado con los apóstoles es en Galilea: "...después de mi resurrección iré delante de ustedes a Galilea" (Mc 14,28). El ángel dice a las mujeres en el sepulcro: "vayan a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de ustedes a Galilea" (Mc 16,7; id. en Mt 28,7). El testamento de Jesús y el mandato de la misión universal es en Galilea (Mt 28,16-20; cf. también Jn 21). Como ya vimos, esto marca los orígenes del cristianismo en Galilea. ¿Qué hacen ahora estos galileos en Jerusalén? En Hechos son claramente identificados como Galileos: 1,11 y 2,7. En 24,5 Pablo es presentado por el sumo sacerdote Ananías ante Félix como el "cabecilla de la secta de los nazarenos". No cabe duda que, esta presentación responde a la teología de Lucas: los doce apóstoles representan al Israel restaurado y son los auténticos jefes del Pueblo de Dios en Jerusalén. Desde un punto de vista histórico, más allá del simbolismo teológico, es necesario rescatar este origen del cristianismo en el corazón de la tradición e institucionalidad judía, tal como lo

presenta Lucas. Este también, es uno de los orígenes del cristianismo, junto y paralelo con el otro origen en Galilea.

En Hch 1,12-15, en Jerusalén (posiblemente en el Templo) aparecen tres grupos: el de los apóstoles, el de las mujeres, y el de los hermanos de Jesús. Son, posiblemente, tres grupos diferentes (y quizás opuestos) en los orígenes del movimiento de Jesús en Jerusalén. En Mt 28,9-10, Jesús se aparece únicamente a las mujeres en Jerusalén; en Jn 20,11-18, Jesús se aparece primero a María Magdalena; ella recibe la primera revelación sobre la resurrección, y es ella la encargada de llevar el mensaje pascual a los discípulos. En la tradición sinóptica (Mc 3,21; 3,31-25; 6,1-6, y paralelos; también en Jn 7,1-5), los "hermanos de Jesús" lo consideran loco, se quedan fuera y no creen en él. Santiago, el hermano de Jesús, ocupa un puesto importante en los Hechos de los Apóstoles, y esto, ciertamente, refleja una realidad histórica. Este Santiago asume el liderazgo de la comunidad de Jerusalén después de Pedro y los apóstoles (cf. Hch 12,17; cap. 15; y 21,17-25). Esto se corrobora por Pablo, cuando en su primera visita a Jerusalén (año 38) encuentra a Cefas y a Santiago, el hermano del Señor (Ga 1,18-19), y en su segunda visita (año 48), dialoga con las, así consideradas, columnas de la Iglesia de Jerusalén: Santiago, Cefas y Juan (Ga 2,9). Son también "algunos del grupo de Santiago" los que provocan la crisis de Antioquía (Ga 2,12). Posiblemente la elección de Matías (Hch 1,15-26), realizada apresuradamente antes de la venida del Espíritu y no por consenso, sino por suerte, responde históricamente a esta pugna entre los doce y los hermanos de Jesús[13].

El libro de los Hechos de los Apóstoles ha sido llamado con justa razón el "Evangelio del Espíritu Santo". Lucas destaca en forma extraordinaria el rol del Espíritu en los orígenes del cristianismo, lo que responde a su teología propia, pero ciertamente, también refleja la realidad histórica. Jesús resucitó en su propio cuerpo, lo que hizo posible la encarnación del Espíritu en la historia, tanto en la comunidad cristiana como en el cosmos. La promesa del Espíritu en 1,5.8 se realiza en Pentecostés (2,1-41). Esta experiencia se vuelve a vivir en la comunidad cristiana (4,31) y en la casa del centurión Cornelio (10,44-48). El testimonio de Esteban, y el movimiento misionero de los helenistas son otra manifestación histórica del Espíritu (cc. 6-8; 11,19-26). La Iglesia de Antioquía inicia su primera misión bajo la guía directa del Espíritu (13,1-4). El Espíritu guía a Pablo en su misión (16,6-7), es el que organiza la comunidad (20,28) y previene a Pablo que no vaya a Jerusalén (20,22-23 y 21,4.11). El don del Espíritu es universal: hijos e hijas; jóvenes y ancianos; esclavos y esclavas (2,17-18), para los judíos y para los gentiles (2,39). Es por la acción del Espíritu que, en Pentecostés, todos los pueblos oyen el Evangelio en su propia lengua y cultura (2,4.6.8.11). Es necesario rescatar esta historia del Espíritu en los orígenes del cristianismo, en Jerusalén.

Lucas, también, nos ofrece un cuadro de la vida de las primeras comunidades en Jerusalén que tiene, ciertamente, una base histórica (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16). Fundamentalmente son cuatro las actividades de la comunidad: 1) acuden asiduamente a la enseñanza (*didajé*) de los apóstoles: la memoria de las palabras y hechos de Jesús (es la actividad sapiencial, profética y exegética de la comunidad); 2) mantienen la comunión (*koinonía*): cada cual da según su posibilidad, recibe según su necesidad y, como consecuencia, no hay pobres entre ellos (éste sería el resumen de

---

13 Cf. Josep Rius-Camps, *Orígenes del Cristianismo. Perspectiva de Lucas* (Hch.I-XII), p. 74-77.

los textos donde se habla de la koinonía: 2,44-45; 4,32-35; 3) celebran en las casas la fracción del pan (la Eucaristía), además de asistir todos los días al Templo, y 4) realizan muchos prodigios y señales (2,43 y 5,12-16): esta era la práctica liberadora y poderosa de los cristianos, manifestación directa de la plenitud del Espíritu.

En los cinco primeros capítulos de los Hechos se nos narra el testimonio de Pedro, Juan (4,1-31) y de los doce apóstoles (5,17-33) ante las autoridades judías de Jerusalén. Responde al programa de 1,8: "serán mis testigos *en Jerusalén*". Este testimonio tiene todas las características de un auténtico testimonio evangélico y apostólico. Desde un punto de vista histórico, no sabemos si fueron exactamente los apóstoles u otros los que dieron este testimonio, pero el testimonio como tal, en los orígenes del movimiento cristiano en Jerusalén, es ciertamente histórico. Lo que llama la atención es el entendimiento de los apóstoles con el Sanedrín, después de la intervención de Gamaliel (5,34-41). La consecuencia de este entendimiento, es que los apóstoles se quedan en Jerusalén: "no cesaban de enseñar y de anunciar la Buena Nueva de Cristo Jesús *cada día en el Templo* y por las casas" (5,42). Así, termina la primera parte de Hechos y los apóstoles todavía están en Jerusalén sin cumplir la segunda parte del programa de 1,8: "*serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra*". Hch 5,42 hace inclusión con 1,12-14; comienzan en el Templo y terminan en el Templo. La información de 6,7 puede ser consecuencia de este hecho: "una multitud de sacerdotes iban aceptando la fe"; igualmente, cuando se desata la persecución contra la Iglesia de Jerusalén, Lucas nos informa que "todos, *a excepción de los apóstoles,* se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria" (8,1).

Si los apóstoles, en el esquema teológico de Lucas, son de Jerusalén y quedan en Jerusalén, son otros los que llevarán a cabo el programa universal de 1,8: el grupo de los helenistas. Estos son posiblemente judíos residentes en Jerusalén, pero de habla y cultura griegas; lo más importante es su actitud crítica frente a la Ley y el Templo y su comprensión radical del discipulado de Jesús (todo esto lo deducimos de Hch 6,1 a 8,40 y 11,19-30). Esteban muere en forma semejante a Jesús (7,55-60) y Felipe evangeliza al eunuco etíope, como Jesús evangelizó a los discípulos de Emaús (8,26-40). Los siete constituirán un liderazgo semejante al grupo de los doce, y serán los responsables de "sacar" el evangelio fuera de Jerusalén, y llevarlo a los samaritanos y a los gentiles, cumpliendo el programa de 1,8. El relato de la evangelización del centurión Cornelio por parte de Pedro (10,1 hasta 11,18) está inserto en el relato de los helenistas, para mostrar la "conversión" de Pedro y de la autoridades de Jerusalén al esquema evangelizador de los helenistas, que en el esquema de Lucas es el programa del Espíritu en los orígenes del cristianismo (1,8). La conversión de Pablo (9,1-31), también, se inserta aquí en función del programa evangelizador de los helenistas. La misión de la iglesia de Antioquía (cc. 13-14) y el concilio de Jerusalén (cc. 15) ratifican esta orientación histórica de los orígenes del cristianismo en Jerusalén, que Pablo y sus colaboradores llevarán hasta su plenitud (cc. 16-28).

Bibliografía

AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo,* Desclée, Bilbao1987, 202 p.

__, *La Iglesia de Jerusalén. Orígenes de la Iglesia y sus primeros desarrollos,* Desclée, Bilbao 1989, 96 p.

__, *La mesa compartida. Estudios del N.T. desde las ciencias sociales,* Sal Terrae, Santander 1994, Col. Presencia Teológica N° 77, 242 p.

CROSSAN, John Dominic, *O Jesus Histórico. A Vida de um campones Judeu do Mediterraneo,* Imago, Rio de Janeiro 1994, 543 p. (trad. del Inglés).

HOORNAERT, Eduardo, *La Memoria del Pueblo Cristiano. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos,* Paulinas, Madrid 1986, 308 p.

__, *O Movimento de Jesus,* Vozes, Petrópolis 1994, 160 p.

__, *O Messianismo no documento Q,* (a ser publicado en Estudos Bíblicos).

HORSLEY, Richard A., *Sociology and the Jesus Movement,* Crossroad, New York 1989, 178 p.

MACK, Burton L., *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins,* Fortress, Phil. 1988, 432 p.

__, The Lost Gospel. *The Book of Q and Christian Origins,* Harper, New York 1993, 275 p.

PIÑERO, Antonio (ed.), *Orígenes del Cristianianismo. Antecedentes y primeros pasos,* El Almendro, Córdoba 1991, 476 p.

__, *Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* El Almendro, Córdoba 1993, 530 p.

RIUS-CAMPS, Josep, «*Orígenes del Cristianismo.* Perspectiva de Lucas (Hch. I-XII)», *En Biblia y Fe,* Madrid, Vol. XVIII sept.-dic. 1992, pp.65-110, Número dedicado a los Orígenes del Cristianismo.

SCHUSSLER FIORENZA, Elisabeth, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del Cristianismo,* Desclée, Bilbao 1989, 415 p.

THEISSEN, Gerd., *Sociología del Movimiento de Jesús. El nacimiento del Cristianismo primitivo,* Sal Tarrae, Santander 1979, 111 p.

__, Estudios de Sociología del Cristianismo Primitivo, Sígueme, Salamanca 1985, 288 p.

VIDAL MANZANAREZ, César, *El judeo-cristianismo en el siglo I. De Pentecostés a Jamnia,* Trotta, Madrid 1995, 414 p.

Pablo Richard
Apdo. 389-Sabanilla
2070 San José
Costa Rica

NÉSTOR O. MÍGUEZ

Contexto Sociocultural de Palestina

El contexto social y cultural de la Palestina del Primer Siglo, tanto antes como después de la guerra judía, era altamente conflictivo. La presencia del dominio romano y las líneas políticas y religiosas oficiales del judaísmo entraban en tensión con las tradiciones y expectativas populares. De la pluralidad de respuestas se forman las distintas tendencias que incidirán después también en la diversidad de orígenes y simbólicas del cristianismo.

The social and cultural context in first Century Palestine, before and after the "Jewish Wars", was extremely conflictive. The domination by the Romans as well as the religious and political trends in the "official" Judaism where in tension with popular hopes and traditions. Out of the plurality of ways in which they where contested, grew a diversity in the origins and symbolisms of Early Christianity.

> *"Al ver las multitudes, tuvo compasión de ellas porque estaban desamparadas y dispersas como ovejas que no tienen pastor"* (Mt 9,36).

En tiempos recientes el estudio del entorno social y cultural en el cual se generaron los textos neotestamentarios ha cobrado nuevo vigor, y se han publicado numerosos trabajos de investigación y divulgación sobre este tema. Varios artículos de números anteriores de RIBLA se han dedicado a algunas facetas específicas. Los estudios que profundizan sociológicamente el "movimiento de Jesús" ya forman una bibliografía propia, no exenta de significativas polémicas. En esta exposición no pretendemos resumir o evaluar toda esta literatura. Pero al estudiar los "diversos orígenes del cristianismo", no puede soslayarse que esos diversos orígenes ya están, de alguna manera, inscriptos en el mundo vital del cual forma parte y en el cual actúa Jesús. Ese mundo no es sólo un contexto, un escenario o decorado que rodea y enmarca, y en todo caso explica algunas cosas. Es un actor de primera magnitud, que permanentemente interviene y condiciona la acción y la percepción de sentido de lo que Jesús hace, dice, proyecta.

Ese mundo no es unívoco. Está atravesado por divisiones y conflictos sociales, económicos y culturales. Los distintos sectores y clases reciben de distinta manera el mensaje de Jesús, provocando su aceptación o rechazo. Pero aún dentro de sectores que rechazan el mensaje de Jesús hay personas que lo aceptan, y modifican entonces su encuadre socio-cultural. Así como, entre el pueblo humilde a quien se dirige primariamente el accionar de Jesús, hay quienes hacen otras opciones para en-

frentar la opresión en que viven y responder a su entorno. Entre aquellos que aceptan y se adhieren al movimiento de Jesús, no todos lo hacen a partir de las mismas percepciones. No todos expresarán su reconocimiento del Mesías de la misma manera, con los mismos símbolos, con las mismas actitudes.

Ya hay, pues, una primera hermenéutica de Jesús entre sus seguidores directos, y esa hermenéutica, condicionada por los mundos vitales y sectores sociales de los cuales provienen, produce construcciones simbólicas y teologías diferentes. Más aún, cuando se agregan los "conversos" que no participaron del ministerio de Jesús, y van tomando forma diversas tradiciones que incorporan otras recepciones, otras mediaciones, hasta darle forma escrita y dejar así fijada esa pluralidad de trayectorias del cristianismo primitivo. Pero las fuentes escritas permitieron a su vez distintas lecturas y diversas aproximaciones y esa pluralidad fue ampliada aún más. Así, por ejemplo, Mateo y Lucas reelaboran de forma distinta lo que probablemente fuera una misma fuente de dichos de Jesús (ver artículo de L. Vaague en este mismo número).

De manera que, hacia fines del primer siglo y comienzo del segundo, ya tenemos documentos que son segunda o tercera interpretación, aún de esas primeras fuentes escritas. Nuestro propósito en este artículo es señalar algunos elementos de esos mundos vitales, especialmente en la Palestina[1] del primer siglo cristiano, que incidieron en la formación de una pluralidad de "cristianismos". Nos interesa mostrar ciertas dinámicas sociales que nos permitan comprender cómo se fueron generando diversas lecturas de la vida y enseñanzas de Jesús de Nazaret, dando lugar a construcciones simbólicas diferentes, que en algunos casos se reconocieron mutuamente como parte de una misma fe, y en otros fueron excluidas.

El dominio romano

No cabe duda que la presencia política del Imperio es un factor determinante del mundo vital de la Palestina del primer siglo. La influencia romana en la política de la región llevaba ya cierto tiempo, cuando confirmaron su dominio a partir del 63 a.C. Tras la ocupación de Jerusalén por parte de Pompeyo, los romanos ejercieron su gobierno en forma directa (mediante pretores o procuradores) o indirecta, a través de reyes vasallos (como Herodes y sus sucesores). La presencia del Imperio Romano no sólo tiene consecuencias políticas significativas, sino que afecta decisivamente los planos económico y social, modifica la demografía de la región, y genera un marco cultural distinto. Las distintas reacciones frente a esa presencia y su significación para la fe serán también perceptibles en la forma en que organizan su discurso los diversos "cristianismos".

Desde el punto de vista político, la presencia romana puso fin a la relativa autonomía judaica de los Asmoneos. Tras un tiempo de conjuras y rencillas que generaron cierta indefinición, en el que los partos ocupan la región, Herodes es finalmen-

---

1 Mantenemos el nombre de Palestina para facilitar la referencia. Sin embargo, es un anacronismo no exento de carga política. La región, integrada por Judea, Samaria y Galilea, sufrió diversas particiones y formas de administración política según los distintos momentos de la dominación romana. Sólo recibió el nombre de Palestina tras la derrota de la resistencia judía en el año 135. Fue una forma de condenar la memoria de los judíos dando a la región un nombre derivado de sus enemigos históricos, los filisteos.

te reconocido Rey por Roma y ocupa efectivamente Jerusalén en el 37 a.C. Según Mateo y Lucas[2], todavía reina al momento del nacimiento de Jesús. La muerte de Herodes (4 a.C.) significa el desdoblamiento del territorio, quedando Judea y Samaria bajo el gobierno de Arquelao (hasta el 6 d.C.), y luego bajo el poder directo de Roma, quien designó a los prefectos hasta el año 41. Galilea pasó a poder de Herodes Antipas (mencionado en Mt 14,1-12 y par.; Lc 9,7-9; Lc 13,31-33; Lc 23,6-12) quien gobernó ese territorio (junto con Perea) hasta que en el 39 fue desterrado por Calígula. Entonces Galilea quedó bajo el poder de Agripa, quién es designado Rey en el 41 cuando el territorio fue nuevamente unificado, integrando Judea y Samaria bajo su gobierno. A su muerte (Hch 12,1-2.20-22), en el 44, el poder volvió a los procuradores romanos. Finalmente en el 66 estallan los conflictos que culminarán en la guerra que llevará a la destrucción de Jerusalén y del Templo en el 70 (aunque la "pacificación" total de la región sólo ocurre tres años más tarde, con la caída de Masada). A partir de entonces, la región fue controlada más estrictamente por delegados del gobierno romano.

Sin embargo, esta alternancia entre gobernadores judíos (o semi-judíos, como Herodes) y prefectos romanos no nos debe llevar a confusión. El gobierno efectivo estaba sujeto totalmente a Roma. Lo mismo ocurría con la dinámica económica y el régimen impositivo. En Roma se decidía quién gobernaba, con qué título, y cómo, qué medidas tomar que aseguraran el poder imperial y cuánto debía recaudar para las arcas del *Princeps*. Quien se alejaba de los intereses políticos y económicos del Imperio, o aún del favor personal del Emperador (ver la velada amenaza de los dirigentes judíos a Pilato en Jn 19,12) quedaba rápidamente fuera del poder.

Pero las consecuencias del dominio romano no deben leerse en el plano político y macroeconómico solamente. Para las gentes comunes del pueblo probablemente fueron otras cosas las que más incidieron en su vida: las formas de tenencia y explotación de la tierra, el proceso de urbanización, el auge del modo de producción esclavista, los intentos de colonización del territorio. Si bien, ya, 300 años de presencia griega habían modificado substancialmente formas tradicionales de vida, y la helenización estaba muy extendida, puede afirmarse que la presencia romana profundizó mucho este proceso, y le dio otras características.

La presencia romana agudizó el proceso de concentración de la propiedad de tierras. Sea por factores políticos o naturales, o debido a la pesada carga impositiva, muchos pequeños propietarios rurales fueron perdiendo sus parcelas. La casuística farisaica había encontrado una forma de burlar legalmente el vencimiento sabático de las deudas mediante los mecanismos llamados de *korbán* o de *prozbul*[3] (volveremos sobre esto más adelante). Un sistema de endeudamiento progresivo de las familias del campo llevó a la pérdida de sus tierras a manos ya sea de la oligarquía del Templo o de colonos romanos y expandió la existencia del latifundio explotado por esclavos. Los mercados aldeanos no estaban monetizados, y la dominación romana se expresaba básicamente en la recaudación de impuestos (por mano de los publicanos) y en la política financiera (desarrollada por los banqueros urbanos, y por el Templo de Jerusalén como potencia económica) que generó una si-

---

2 Si bien Lucas presenta algunas dificultades de datación, ya que el censo de Cireneo ocurre varios años después de muerte de Herodes, cuando Judea queda bajo administración romana y el legado de Siria pasa a ser la máxima autoridad en la región. Sin embargo Galilea, bajo Antipas, queda como una jurisdicción distinta.

3 Neusner, J., *Judaism in the beginning of Christianity*, SPCK 1984, p. 64-66.

tuación de endeudamiento que amenazaba la tenencia de sus tierras[4]. De esa manera, el campo fue un productor de alimentos que luego se concentraban en manos de propietarios que desarrollaban su vida en el medio urbano (motivo varias veces repetidos en las parábolas de Jesús o en la Carta de Santiago). Muchas veces los antiguos propietarios debían emplearse como asalariados u ofrecerse como siervos de los nuevos poseedores, y trabajar la propia tierra para otros. Muchos, en cambio, quedaban deambulando sin destino fijo, amontonándose en las plazas de los pueblos y ciudades en busca de algún trabajo temporal para sobrevivir, o al favor de algún poderoso patrono. No eran pocos los que se vendían a sí mismos, o a sus familias, como esclavos. Para decirlo en otro lenguaje, de agricultores se convirtieron en campesinos[5].

Esto produjo un aumento de la pobreza en el campo, y una concentración de la riqueza en el ámbito urbano. Las formas de vida y la profunda distancia que se generaron en la percepción del mundo –aún de la religión– en el mundo rural y el urbano no podrán ser exageradas. La religiosidad rural se construía entre dos polos: por un lado, las labores agrarias reguladas por el ciclo natural, y por el otro la tensión generada por el despojo de los dominadores y la introducción de nuevas formas de reducción a la servidumbre o exclusión. La explotación del esclavo rural, o del siervo controlado por mayordomos de un propietario ausente, es impersonal, mediada. Sólo es visible el vínculo de sujeción. El despojo de la tierra deja a la familia literalmente "sin espacio". Los recursos vitales están en manos de otros, y el despojo, especialmente por el mecanismo de la deuda, aparece como legítimo. El tiempo y el espacio se comienzan a concebir de otra manera: el tiempo cíclico de la naturaleza aparece quebrado por la irrupción de una historia ajena. Las rupturas históricas se imponen, y se muestran como modificadoras del "orden natural". El espacio comienza a tener otras ocupaciones, es "tierra enajenada". El ser humano empieza a percibir que es "tomado y gobernado por otro" aún en su propia identidad. No es casual que el síntoma de "estar poseído por el demonio" sea una sensación frecuente. La acción de Dios era reclamada, por un lado, para asegurar la producción (lluvias, buenas cosechas) y frente a los problemas de la vida natural (hambre, salud), pero también frente a esta enajenación del tiempo, del espacio, de la identidad, frente al despojo, la injusticia, la marginación. Un cristianismo que surge en este ambiente no puede sino llevar estas marcas[6].

Por su parte, las ciudades (aún Jerusalén) eran enclavas de la cultura grecoromana. Allí la economía se había monetizado, y se acentuaban las relaciones patrón-cliente. El trabajo ya no depende del ciclo natural y la concentración de la riqueza y el poder genera otras formas de concebir la realidad, el tiempo y el espacio. La presencia romana acentuó la práctica clientelar, dado que esta característica es

---

4 Horsley, R., *Sociology and the Jesus Movement*, Crossroad, New York 1989, p. 88-90.

5 La distinción se refiere a que mientras el agricultor, en una cultura agraria, trabaja y explota la tierra a partir de su propia organización social (generalmente tribal), el campesino aparece como un sector social en una sociedad dominada por la estructura urbana, de la cual finalmente dependerá. Para una discusión del tema referido al campesinado galileo del S. I., ver Crossan, J. D.: *The historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco 1991, p. 103-224. Hay edición castellana: *El Jesús histórico. La vida de un campesino judío del Mediterráneo*. Planeta, Buenos Aires 1994, p. 148-152.

6 Algunas de estas consecuencias se analizarán más detenidamente en un artículo de próxima aparición: "Cristianismo Primitivo: ¿La sinagoga rural cristiana?", en una obra colectiva (aún sin título) a publicarse por Homo Sapiens Ediciones, Rosario, Argentina.

central a la forma de estructuración social que impone Roma. Nótese, por ejemplo, como el texto de Lc 7,1-10 (no tanto en el par. de Mt 8,5-13) puede ser un ejemplo "de manual" de cómo se establece y opera una relación clientelar, en este caso, entre un centurión romano y "los ancianos" de Capernaún. La práctica romana, repetida en todas las naciones conquistadas, era establecer una relación particular entre el Imperio como patrón y las élites económicas y políticas locales como clientes obligados. El Imperio favorecía, mediante cierta estabilidad y privilegios, y algún grado de reconocimiento, a los poderosos y ricos del pueblo sometido, a cambio de una total sujeción de éstos a las políticas y apetencias imperiales. De esa manera, la presencia del Imperio impone una cierta inmovilidad social en el seno de las naciones sujetas, y asegura la fidelidad de cierto grupo dominante dentro de ellas. Esto se dio claramente también en el judaísmo, donde la casta sacerdotal saducea establece su alianza con el poder romano. El discurso de Caifás en Jn 11,49-53 y 18,12-14 revela como esto era claramente percibido por la élite sacerdotal.

Nuevamente, esto no sólo se da en el nivel macrosocial. Las relaciones clientelares en estos términos se van dando en toda la escala social, estableciendo los grados honoríficos y dependencias que organizan las relaciones sociales y de poder. Obviamente, la relación clientelar se da en el ámbito urbano con mucha mayor claridad, porque allí la competencia por el honor se hace más visible. El patrón es una presencia cotidiana que se impone. Hay que honrarlo constantemente, en los lugares públicos, en las relaciones comerciales, mostrando agradecimiento y buena disposición, para que el patrón obtenga más prestigio (que finalmente se traducirá en cargos políticos y prebendas económicas) para poder, a su vez, obtener sus favores y protección.

La ciudad obliga a la convivencia cotidiana en el mismo espacio entre el dominador y el dominado, y en los casos de los esclavos, aún en la misma casa, impone ciertas pautas de coexistencia. El esclavo doméstico vive su explotación de otra forma que el rural. Aunque sea en forma muy indirecta, participa de algunos beneficios de esta convivencia. Los esclavos domésticos necesariamente se buscan entre los más dóciles, y a veces han sido criados en el mismo hogar, generando otro tipo de relación. La ética urbana, con sus relaciones cara a cara entre los distintos sectores sociales, con su tiempo continuo, con sus espacios más reducidos y convergentes, con los acuerdos de coexistencia, refleja así una distancia con las formas de vida del ámbito rural.

La ciudad es el ámbito de los intelectuales. El control del medio urbano, sus posibilidades y exigencias sobre el medio rural se percibe también en el ámbito religioso (como ocurrirá con los fariseos). Esta tensión entre la religiosidad urbana y la rural se daba ya en el judaísmo y se va a percibir en la naciente fe cristiana. Si aceptamos que la política imperial romana fue promotora de la urbanización en el mundo antiguo (como probablemente no ocurrió en ningún otro período de la Antigüedad), debemos entender la naciente simbólica cristiana influenciada también por esta realidad. Ciertamente del cristianismo urbano nos han quedado mejores documentos que del rural, a tal punto que la fe cristiana llegó a entenderse predominantemente bajo los parámetros impuestos por las síntesis elaboradas en los medios urbanos, o por quienes fueron formados en esos ámbitos.

Los "yavismos"[7] de Palestina

Pero no sería exacto pensar que la presencia romana y los procesos económicos, sociales y políticos que generó y/o profundizó, explican las distintas percepciones que se reflejan en las diversas trayectorias del cristianismo primitivo. Aún, limitándonos a los Yavismos de Palestina (aunque en la diáspora se produjeron otras expresiones –en muchos casos sincréticas) nos encontramos con un panorama complejo y variado. No reincidiremos aquí en la descripción de las llamadas "sectas" (saduceos, fariseos, esenios) cuya existencia es más o menos conocida y reconocida. Importa, sí, su significación como actores socio-políticos. Estos partidos protagonizaron los relatos "oficiales" y reconocidos del judaísmo palestinense. Pero quienes estudian estos grupos reconocen que cada uno de ellos era apenas un sector ínfimo de la población: los saduceos limitados a la casta sacerdotal, los fariseos como intelectuales urbanos, cuyo número en la época neotestamentaria oscilaba en los seis mil[8] (aunque después de la guerra sus discípulos se impondrán como "el judaísmo"), y los esenios con sus comunidades separadas y de influencia limitada.

Pero, ¿cómo era la religiosidad, entonces, del grueso del pueblo, de los que integraban las peregrinaciones, de los que se adherían a los movimientos proféticos y apocalípticos, de las masas ambulantes por los campos, que Jesús conoce en su ministerio, o de los que se agolpaban en las periferias urbanas para sobrevivir? Intentaremos rastrear algunos elementos de esta otra realidad religiosa y social de Palestina, que seguramente también han dejado sus expresiones en el múltiple origen de la simbólica cristiana primitiva.

No es posible olvidar el yavismo samaritano, que reconocía el valor sagrado del Pentateuco, que procuró mantener sus propias prácticas cultuales. Rechazados por el judaísmo de los "retornantes" del Exilio babilónico, construyeron su propio Templo, en el Garizim. Este fue destruido por Hircano en el 128 a.C., aumentando la tensión con el judaísmo oficial. Esta religiosidad samaritana desarrolló una teología mesiánica propia, centrada en un Mesías Maestro, que luego influyó en ciertos grupos del cristianismo primitivo, al cual se incorporaron grupos provenientes de la tradición samaritana (especialmente notable en el Evangelio de Juan[9]). También, se produjeron ciertos movimientos internos de los samaritanos, con profetas populares propios. Al igual que los movimientos proféticos judíos sufrieron la represión romana. Flavio Josefo registra una matanza de tres mil samaritanos en una concentración profético-mesiánica en el monte Garizim.

En todo caso, la presencia de este sector político religioso no puede ser ignorada, pues muestra una diversidad que prolonga las tensiones, que ya vienen de los tiempos de David y Salomón, para decir lo menos. La disposición más o menos positiva hacia la consideración de los samaritanos dentro del Israel histórico marcará

---

7 Elegimos hablar de Yavismo, aún reconociendo la ambigüedad del término, ya que no es exacto hablar de "judaísmo", si hemos de incluir la presencia de los samaritanos, y tradiciones propias del "pueblo de la tierra" que se forjaron, probablemente fuera del ámbito de la religiosidad propuesta por los retornantes del exilio babilónico y sus sucesores.

8 Dato provisto por Flavio Josefo. Cf. Neusner, J., *Judaism...*, p. 50.

9 Véase R. Brown, *La comunidad del Discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983 (original en inglés de 1979). En cuanto a la influencia de la concepción mesiánica samaritana en la interpretación del mesianismo de Jesús, R. Pietrantonio, *El Mesías Ben Efraim en el cuarto Evangelio*, tesis doctoral inédita, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1984

una diferencia notable entre los cristianos y el judaísmo oficial. También, Hechos marcan un temprano interés de los cristianos por la incorporación de samaritanos. Es interesante notar que, más allá de la historicidad de los acontecimientos relatados, la evangelización entre los samaritanos relatada en Hch 8,4-25 encuentra el apoyo de la comunidad jerosolimitana, y Pedro participa abiertamente de ella. En cambio, no se produce la misma reacción cuando el testimonio se extiende a un romano (Cornelio, cc. 10 y 11). Esto está mostrando una concepción teológico-social que incluye a los samaritanos entre los israelitas. No es improbable que, más allá de la manifiesta enemistad entre los samaritanos y los judíos (especialmente con los judíos de Jerusalén y el judaísmo oficial, probablemente menor con los galileos), haya habido influencias mutuas en la religiosidad de los sectores populares.

Entre los movimientos cuyas características han quedado registradas literariamente, hay que agregar otros que conocemos a partir de las enunciaciones de ciertos escritos cristianos posteriores (hemerobautistas, genistas, masboteos, helenianos, etc.[10]). De éstas sólo conocemos los nombres, ya que no se registran sus características. Pero, aún así, nuestra enunciación quedaría incompleta. Hay evidencias indirectas de ciertos desarrollos de tradiciones a nivel popular que no se encontrarían identificadas ni asimiladas por ninguna de estas variantes letradas[11]. Para completar la figura es necesario indagar un poco más en estas otras expresiones que se dieron principalmente en la Galilea rural. A diferencia de las ciudades galileas (Séforis, Tiberías) donde se concentraban colonos romanos, funcionarios helenizados y comerciantes, la población nativa era predominantemente rural, concentrada en pequeñas aldeas de cincuenta a doscientas familias, distantes unas de otras, en un radio no superior a una jornada de camino. En cuanto a la pequeña organización local, tenían una relativa independencia. Esta se expresaba en la reunión semanal (*synagogé*, en griego). En estas asambleas (en algunas aldeas seguramente no había lugar de reunión y se realizaban en una "plaza" o descampado), junto al tratamiento y resolución de los asuntos vecinales, se realizaban las oraciones del sábado[12]. Es probable que en esos encuentros, en los sectores populares, se mantuviera viva la memoria de los profetas y otros personajes legendarios que alimentaban la piedad popular. También, se dirimían las cuestiones legales, de indudables connotaciones religiosas, dadas las características de la religiosidad judaica. El desplazamiento de los sectores campesinos locales por la concentración de la propiedad rural, que trajo el régimen romano, amenazó con destruir esta forma de vida, y aumentó la tensión en la región, rompiendo también los modos de contención simbólica, que estas asambleas rurales realizaban.

Entre las tradiciones yavistas-judías, que se dieron en Galilea, debe considerarse la posibilidad de un movimiento de piedad popular, con especial énfasis en ciertas formas de "santidad", una religiosidad de "los justos". Esta tradición, judaica en cuanto a su excluyente monotcísmo, apego a la ley y a una cierta piedad ética, sin embargo, se diferenciaría de los fariseos por su raigambre rural y su escaso orgullo racial. Hay indicios que permiten entrever la subsistencia de un cierto yavismo popular entre el "pueblo de la tierra", que mantenía una distante reverencia ha-

---

10 Cf. Simón, M., *o.c.*, cap. IV.

11 Cf. por ejemplo Horsley, Richard, *Sociology...*, p. 91-96.

12 Cf. Saldarini, Anthony, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A sociological Approach.* Michael Glazier, Delaware 1988, p. 52.

cía el culto del Templo, que eventualmente peregrinaba hacia Jerusalén en ocasión de las fiestas, pero cuya vida "espiritual" era informada por una cierta piedad familiar cotidiana de oraciones y bendiciones, y por la práctica sabática de la reunión en la Asamblea aldeana. Los "justos", si tal movimiento realmente existió, no sería una secta, al modo de las otras que aquí se consideran, sino una cierta forma de piedad popular, que se manifestaría en estos espacios familiares y aldeanos, donde se especulaba acerca de la esperanza mesiánica que alentaba los sueños de liberación.

Estas "tradiciones menores", conformadas por la transmisión oral en las asambleas aldeanas, rescatarían personajes y experiencias más cercanas a la cotidianeidad de los enclaves rurales, que la trabajosa interpretación legal de los fariseos, o la compleja ritualidad monástica de los esenios. Figuras como los profetas Elías o Eliseo, o leyendas no-bíblicas de Moisés, nutrirían este imaginario popular. Probablemente haya que agregar ciertas figuras de magos, pequeños profetas locales, o aspirantes a reyezuelos, que impactaban en los distritos rurales[13], azuzados por expectativas de tono apocalíptico. Esta tradición "menor", de escasa repercusión literaria, sería a la vez objeto de sospecha y desprecio por parte del judaísmo "oficial", del saduceo, pero principalmente del fariseo, quienes por otro lado buscaban atraer a estos grupos hacia su propio cuartel. Probablemente, muchas de estas comunidades aldeanas se adhirieron, en las vísperas de la guerra, a la conducción zelota. Otras fueron impactadas por el naciente cristianismo.

A ellas agrega Flavio Josefo la llamada "cuarta filosofía". Esta ha sido identificada con el movimiento llamado de los zelotes, decisivo en la guerra judaica de 66-70 d.C. Sin embargo, la posibilidad de considerar al zelotismo como un partido o secta con cierta continuidad desde la revuelta de Judas el Galileo (6-7 d.C.) hasta la sublevación del 66 es discutida hoy por ciertos autores[14], que, en base a los propios escritos de Josefo, prefieren hablar de una serie de movimientos populares más o menos espontáneos, de diversa naturaleza, propios de la situación social que se daba especialmente en Galilea. Estos movimientos, que se manifiestan en una especie de bandidaje rural, habrían culminado en el partido zelota. Luego, una visión retrospectiva, que no es atribuible directamente a Josefo sino a sus intérpretes, habría confundido a los antecedentes y precursores con el movimiento mismo. Esta precisión es decisiva para nuestro tema, porque significaría que durante la vida de Jesús no hubo un movimiento zelota en el trasfondo, sino un clima de alzamiento social, que podía cristalizar en torno de ciertos personajes mesiánicos (Juan el Bautista, o el mismo Jesús, serían algunos de estos ejemplos), lo que daba lugar al surgimiento de grupos, que se organizaban en bandas dedicadas al pillaje y a hostigar a las tropas romanas asentadas en la región.

Podemos decir, entonces, que si algo caracteriza a la conformación socio-cultural de la Palestina del tiempo de Jesús es su fragmentación. Constituía una sociedad tan sectorizada socialmente como sectarizada ideológicamente. Los conflictos sociales, provocados principalmente por las modificaciones que introdujo la colonización y el esclavismo romano en los sistemas de tenencia y explotación de la tierra, habían agravado la división de clases. Los pequeños agricultores vernáculos

---

13 Cf. Crossan, J. D., *El Jesús histórico...*, p. 128-243.

14 Cf. Horsley, Richard y Hanson, J., *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus.* Winston Press, Seabury Books, Minneapolis, 1985.

eran desplazados. Esto producía un desarraigo de los sectores rurales, que emigraban de un lugar a otro dentro de la región, buscando fuentes de subsistencia. Las plazas aldeanas y los mercados de los enclaves urbanos veían esta masa de desocupados trashumantes, dispuestos a volcarse a algún líder carismático que les ofreciera una esperanza.

En este clima, no debe extrañarnos que se desarrollaran fuertes tendencias apocalípticas. La apocalíptica es a la vez una expresión de impotencia y resistencia. Expectativas de diversas formas de mesianismo, históricos o meta-históricos, alentaban las esperanzas de quienes padecían estas formas de opresión y destrucción de su medio social. Lc 24,19-21 pone en boca de los viajeros de Emaús el testimonio de una de estas variantes, en este caso, referida a la persona de Jesús. Los evangelios, especialmente Mc y Mt, dejan claro testimonio de otros "diagnósticos apocalípticos", que no eran exclusivos del naciente cristianismo. La irracionalidad de la esperanza se expresaba en estas formas simbólicas, que rescataban las tradiciones de las teofanías liberadoras de la fe hebrea.

En esas situaciones la tensión campo-ciudad juega un papel decisivo. El papel de la casta sumo-sacerdotal (los saduceos) aparece claro. Son los clientes obligados del sistema romano (incluso se ofrecían sacrificios en favor del César), y los beneficiarios directos del papel recaudador del Templo. En el Templo se guarda el registro de deudas, y se concentran las mayores propiedades agrarias, especialmente de la zona de Judea.

En cambio, los fariseos tienen un papel más ambiguo. No aparecen como directamente aliados del poder dominante, aunque, en la práctica, funcionan como el bloque intelectual del mismo. No cabe duda que son los intermediarios del poder urbano. En ese sentido, su papel es el de justificar las formas de dominio y contener el disconformismo. El ejemplo claro, ya señalado, de eliminar el requisito del perdón de deudas en el séptimo año, en una sociedad cuyo mayor problema es la política de endeudamiento popular, es transparente. Mediante una argucia legalista se evita que los prestamistas deban perdonar las deudas, y se asegura "el orden de este mundo", en la expresión de uno de sus maestros, Hillel. La deuda que debe perdonarse es la deuda particular, no la deuda con "la corte". Al transferir a la corte –o al Templo– el cobro de esta deuda, la responsabilidad del prestamista desaparece, pero no la deuda. La expresión del Padrenuestro mateano, "perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores", puede entenderse como una contrastación directa en la compresión de la misma situación. La ley farisaica muestra el interés de la aristocracia y de la intelectualidad urbana, el evangelio la comprensión desde la piedad popular rural. Tanto Mc 3,22-7,1, como Mt 15,1 señalan la confrontación de Jesús con escribas y fariseos "venidos de Jerusalén". Mateo también marca la confrontación de otro "profeta popular", Juan el Bautista, con los fariseos y saduceos (Mt 3,7-12).

La situación tras la "guerra de los judíos"

El periodo, que siguió a la guerra del 66-70, fue decisivo para la conformación de la simbólica religiosa que pudiera recuperar el Yavismo, y en el cual se conformaron las distintas variantes del cristianismo. Los treinta años que median hasta el fin

del primer siglo definieron las estrategias de las expresiones subsistentes. Y, en la primera mitad del S. II, se asentaron las instituciones que estructurarán las dos grandes corrientes emergentes: el judaísmo formativo[15] y el cristianismo[16]. La guerra significó el fin de muchas sectas menores, si bien escritos apocalípticos muestran que algunos de sus elementos subsistieron en una nueva diáspora. Los zelotas, derrotados militarmente, desaparecen, aún cuando algunos focos de resistencia armada judía siguen manifestándose hasta el 135; pero no podemos establecer continuidad interna entre estos estallidos. Los saduceos, destruido el Templo y eliminada la función sacerdotal que constituían el eje de su poder, desaparecen sin dejar rastros. Probablemente los esenios hayan sido también arrastrados por la guerra: los escritos de las cuevas de Qumrán, nuestra principal fuente para su conocimiento hoy, se extienden sólo hasta esos años. Los samaritanos se sumergen en la historia como un grupo menor, zarandeado por la vorágine de los hechos, si bien algunas comunidades samaritanas subsisten hasta hoy.

Los fariseos quedan como la única expresión coherente del judaísmo. No ya como expresión política, sino, al estar de las tesis de J. Neusner, como escuela de piedad[17]. En Jamnia (o Yavneh) se crea una escuela que originará el "judaísmo formativo". La tradición narra de un encuentro en Jamnia hacia el año 90, decisivo en la posterior identidad del judaísmo. A ese "sínodo" se le atribuye el canon de la Biblia hebrea. El judaísmo formativo fija ciertas reglas, donde se manifiesta la exclusión de las comunidades judeo-cristianas. En ese entorno se conforma la nueva institución que actuará como bloque intelectual en la lucha por unificar los restos del judaísmo: el rabinato. Es evidente que diferentes corrientes subsisten. Pero el judaísmo formativo rabínico logra finalmente imponerse aún en la diáspora. Ciertas escuelas internas ("casas") difieren en énfasis, e interpretaciones, pero una cierta manera de entender qué es el judaísmo, su pueblo y religiosidad, se va imponiendo, quedando plasmada en la Mishnah y finalmente, siglos después, en el Talmud. Iohanan Ben Zakkai, según la tradición, fundador de esta escuela, se destaca como el reorganizador de la tradición judaica después de la caída del Templo[18]. Este es el medio intelectual que sigue al fariseismo, y es contra esta construcción simbólica que debe desarrollarse el naciente cristianismo en Palestina.

Pero sería una simplificación hablar del cristianismo como tal; en realidad surgen "los cristianismos". La visión de un solo movimiento unificado, en expansión en círculos concéntricos a partir de Jerusalén, que brinda el libro canónico de *Hechos de los Apóstoles,* no puede agotar una visión realista de los orígenes cristianos. La conformación de una cierta unidad del cristianismo es probablemente un hecho posterior, conquistado quizás por la presión externa, y no exento de exclusiones. Durante el primer siglo tenemos que considerar una pluralidad de formas del cris-

---

15 En cuanto al "judaísmo formativo", su origen, desarrollo, importancia, es necesario remitirse a la obra de Jacob Neusner, quien ha documentado en distintos libros, tanto su formación institucional, como su elaboración teológica.

16 Quizás sería necesario hacer aquí la salvedad con respecto al gnosticismo, corriente que afectó tanto al cristianismo como al judaísmo, y que subsiste hasta el S. IV, por lo menos. Pero en realidad el gnosticismo no aparece como una manifestación propia, sino como variantes internas, ya sea de una u otra de las religiones mayores.

17 Nuesner, Jacob, *From Politics to piety: The Emergence of Pharisaic Judaism,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1973, y «The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh from A.D. 70-100», en *ANRW* II.19.2, 3-42.

18 Cf. Steinsaltz, A., *Introducción al Talmud,* La Aurora, Buenos Aires 1985 (orig. inglés: *The Essential Talmud,* 1976), p. 29-32.

tianismo, que si bien tienen cierto grado de identidad y mutuo reconocimiento, adquieren formas institucionales distintas y van conformando sus propias construcciones simbólicas a partir de mundos vitales relativamente diferenciados[19].

Antes de la guerra se había formado una fuerte comunidad cristiana en Jerusalén. En vísperas del enfrentamiento, esta comunidad se dispersa, y probablemente algunos de sus miembros encuentren refugio en aldeas cristianas de Galilea y del Sur de Siria. Entre los conversos de Jerusalén había escribas e incluso algunos provenientes del fariseismo (el propio Pablo se reconoce de origen fariseo). No faltaban, ciertamente, los helenistas. Esta salida de Jerusalén (sin salir por ahora del territorio palestinense), puso en contacto a un cristianismo que se había urbanizado, con las expresiones del cristianismo rural, que había subsistido en Galilea. Este encuentro, no sin tensiones, seguramente permitió la construcción de las fuentes literarias como las tenemos hoy (el Evangelio de Mateo tendría justamente ese origen). Una lectura atenta permite ver el encuentro y tensión entre distintas simbólicas y experiencias de vida, como así también, las síntesis que pudieron construirse.

Mientras el judaísmo formativo da continuidad a la experiencia farisea, en esta complejidad de una Palestina sojuzgada, golpeada por la guerra, dividida entre el medio urbano y el rural, profundizada en sus diferencias sociales, desestructurada políticamente, las diversas expresiones del cristianismo producen el rescate de un movimiento menor, de una secta popular rural de Galilea.

Néstor O. Míguez
ISEDET
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
Argentina

19 Cf. Brown, Raymond, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron.* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1986. También Köster, H. y Robinson, James, *Trajectories through Early Christianity,* Fortress Press, Philadelphia 1971.

CARLOS MESTERS Y FRANCISCO OROFINO

Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura de la época

Las etapas de la historia del año 30 al año 70

El artículo quiere mostrar como la coyuntura nacional e internacional tuvo una influencia muy grande en las varias etapas de la vida, de la organización y del rumbo de las primeras comunidades cristianas entre los años 30 y 70. El movimiento de la Buena Nueva del Reino fue iniciado por Jesús en Galilea y continuado por sus discípulos tanto en Galilea como en Jerusalén. El incidente provocado por Calígula en el 39 y la persecución promovida por Herodes Agripa hacia el 42, hicieron crecer el nacionalismo antirromano y llevaron a los judíos más abiertos a salir de Palestina y anunciar la Buena Nueva fuera de su tierra. Este fue el fin de la primera etapa. La segunda etapa está marcada por la expansión impresionante de la Buena Nueva en el mundo grecorromano y por la entrada masiva de paganos en las comunidades. En un espacio de apenas treinta años o menos, el Evangelio alcanzó prácticamente a todos los grandes centros del imperio, inclusive la capital de Roma. La coyuntura, tanto la nacional de Palestina como la internacional del imperio, cambió nuevamente en los años sesenta. La persecución creciente de los judíos por parte del imperio, la persecución de Nerón contra los cristianos en el 65, la confusión provocada por los golpes militares de los años 68 y 69 y el levantamiento de los judíos de Palestina, con la destrucción de Jerusalén por los romanos en los años 66 a 72, marcaron el fin de esta segunda etapa y obligaron a las comunidades a un nuevo comportamiento. Lo que más llama la atención es la variedad que existía de la doctrina, la organización y la vivencia de la fe de las comunidades.

The article aims to show how the national and international context had an enormous influence, in several stages, on the life, organization and direction of the Christian community between the years of 30 and 70. The movement of the Good News of the Kingdom was begun by Jesus in Galilee and continued by his disciples in both Galilee and Jerusalem. The incident provoked in 39 by Caligula and the persecution by Herod Antipas in 42 stimulated the growth of anti-Roman nationalism and led the more open Jews to migrate from Palestine and announce the Good News elsewhere. That was the end of the first stage. The second stage is marked by the impressive expansion of the Good News in the Greco-Roman world and by the massive entry of gentiles into the communities. In the space of thirty years or less, the Gospel reached practically all the great centers of the empire including the capital, Rome. The situation, both the national situation in Palestine and the international situation of the empire, changed again in the Sixties. The increasing persecution of Jews by the empire, Nero's persecution of Christians in 65, the confusion created by the military coups of 68 and 69 and the Jewish rebellion in Palestine in the years 66-72 with the destruction of Jerusalem by the Romans, marked the end of this second step and forced the communities to adopt new behaviors. What sticks out the most is the variety of doctrine, organization and ways of living the faith that existed in the communities.

Hay muchas maneras de dividir la historia en etapas. Esto depende del criterio que se adopta. En este breve artículo adoptamos el criterio relacionado con el contexto nacional de Palestina y el internacional del Imperio Romano. Así pues, tanto ayer como hoy, es la situación o coyuntura nacional e internacional la que más influye en la vida de las comunidades, tal vez más que cualquier otro criterio. Ella ayuda a entender los cambios que suceden en el mundo y en las iglesias. Por falta de análisis de la coyuntura ya se cometieron muchos errores, y todavía se cometen.

Primera etapa: de los años 30 al 40
El anuncio de la Buena Nueva del Reino entre los judíos

Es la etapa del así llamado "Movimiento de Jesús". Son más o menos diez años. ¡Poco tiempo! Todo comenzó en el día de Pentecostés (Hch 2,1-36). O mejor, comenzó con la decisión de Jesús de anunciar la Buena Nueva en las sinagogas de Galilea después de la prisión de Juan Bautista (Mc 1,14) y con la orden dada a los discípulos de recomenzar en Galilea después de la resurrección (Mc 14,28; 16,7; Mt 28,10). Esta primera etapa, como veremos, termina con la crisis provocada por la política del Emperador Calígula (37-41) y por la persecución de los cristianos por parte del "rey" Herodes Agripa (41-44).

Los acontecimientos

Sabemos muy poco sobre este comienzo de las comunidades. Los Hechos de los Apóstoles no informan casi nada. El interés de sus primeros cinco capítulos no es tanto describir como *fue* la vida de las comunidades, sino más bien como fue ella y *debe ser*. Por motivos más teológicos que históricos, Lucas insiste en decir que el anuncio de la buena Nueva comenzó en Jerusalén (Lc 24,47.52; Hch 1,4.8). Esta insistencia en decir que todo comenzó en el día de Pentecostés, allá en Jerusalén, nos hace perder de vista la continuidad del trabajo iniciado por Jesús en las Comunidades o Sinagogas de Galilea durante los tres años de su vida pública.

Las primeras comunidades, antes y después de la muerte de Jesús, estaban atendidas y animadas por misioneros y misioneras ambulantes. Estos y éstas, a diferencia de los misioneros judíos, no llevaban nada en el camino, ni saco, ni dinero, sino que confiaban en la solidaridad del pueblo. En la primera casa en que eran recibidos, allí se quedaban, viviendo la vida del pueblo, compartiendo la comida, trabajo y salario, y dedicando una especial atención a las personas excluidas (Mt 10,8; Lc 10,9). En otras palabras, el objetivo de la predicación de Jesús y de estos misioneros y misioneras no era, en primer lugar, anunciar una nueva doctrina, más bien renovar las comunidades existentes a partir de la Buena Noticia de que el Reino ya estaba presente en medio de ellas (Mt 10,7; Lc 10,9).

En esta fase inicial, los que aceptaban el anuncio del Reino eran vistos como uno de los muchos movimientos de renovación y de contestación al interior del judaísmo. Ellos formaban pequeñas comunidades alrededor de las sinagogas, al margen del judaísmo oficial. El crecimiento, tanto geográfico como numérico, los obligó a crear nuevas formas de organización, como por ejemplo, la selección de nuevos animadores y misioneros, llamados diáconos (Hch 6,2-6). Muchos pasajes de

los evangelios se refieren a estos misioneros (cf. Lc 9,1-6; 10,1-9.17-24; Mt 10,5-15; Mc 6,7-13). Después de la muerte de Jesús, la Buena Nueva se concentró más en el anuncio del Reino, manifiesto en la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús (Hch 2,23-36; 3,14-15; 4,10-12).

Su Biblia era la Escritura Sagrada de los judíos. El Nuevo Testamento, por ahora solo existía en el corazón, en los ojos, en las manos y en los pies de los cristianos. La expresión Antiguo Testamento o Antigua Alianza viene de Pablo (2 Co 3,14). Anterior a ellos, simplemente decían la Escritura (Mt 21,42; Mc 12,24). Ellos leían o releían las Escrituras con ojos nuevos, nacidos de la práctica nueva y del nuevo ambiente comunitario de fe en la resurrección, y buscaban en ellas textos que los ayudasen a entender mejor el alcance de la novedad que estaban viviendo en Cristo. Por ejemplo, los textos del Deuteronomio sobre el futuro profeta (Dt 18,15.19 y Hch 3,22), los de Isaías sobre el Siervo de Yavé (Is 53,7-8 y Hch 8,32), los de Daniel sobre el Hijo del Hombre (Dn 7,13 y Mt 24,30), algunos salmos: Salmo 2 (Hch 4,23-26), Salmos 110 (Hch 2,34), y otros. Aquí, en esta relectura cristiana de la Escritura de los judíos, está la simiente de aquello que más tarde será llamado el Nuevo Testamento. Donde las palabras de la Escritura de los judíos no eran suficientes, los cristianos comenzaban a recodar las palabras y gestos del propio Jesús, para que sirvieran de orientación y animación en el caminar (Hch 10,38; 11,16). Aquí está el comienzo de nuestros evangelios.

En esta primera etapa aparecen diferencias que ya existían en el judaísmo y que, a lo largo de los años, se fueron acentuando en las comunidades cristianas. En un extremo, estaba el grupo alrededor de Esteban, unidos a los judíos de la diáspora. Ellos buscaban una inculturación del mensaje en el mundo helenista. En vista de eso, hacían una lectura diferente de la Biblia (Hch 7,1-53). En el otro extremo, estaba el grupo de los judíos unido a los escribas y fariseos de Jerusalén, que defendían la fidelidad estricta a la Ley de Moisés y a la "Tradición de los Antiguos" (Mc 7,5; Ga 1,14). Entre estos dos extremos estaban otros grupos y tendencias: algunos ligados a las comunidades de Galilea (Cf. Mc 16,7; 14,28), otros unidos a Santiago y a los hermanos de Jesús (Cf. Mc 3,31-34; Ga 1,19; 2,9; Hch 12,17; 21,28), otros aún a los samaritanos (Cf. Juan 4,39-42). Esta variedad de grupos y tendencias revela la riqueza de la vivencia de la Buena Nueva del Reino. Revela también la fuente de las muchas tensiones y conflictos que había. Por ejemplo, en la primera persecución fue el grupo de Esteban el que sufrió y tuvo que huir de Jerusalén. A los otros no les molestaron (Hch 8,1). A lo largo de la historia, la coyuntura interna y externa acentuó estas tendencias.

El cambio de la coyuntura

La coyuntura política en Palestina cambió profundamente cuando Calígula decidió imponer el culto al Emperador como factor de unificación del imperio. Él obligaba a los pueblos a colocar la estatua del emperador en los templos de las respectivas divinidades. En el año 39, dio la orden expresa de introducirla en el Templo de Jerusalén. ¡La imagen de un emperador pagano en el Santuario Santo de la Casa de Yavé! Doscientos años antes, un decreto semejante de Antíoco Epifanes desencadenó la revolución de los Macabeos (1 Mc 1,54; Dn 9,27; 2 Mc 6,1-9). También ahora, la protesta popular fue inmediata y radical. Flavio Josefo relata algunos

incidentes que sucedieron, sobre todo en Galilea. Cuando Petronio, el Legado Romano en la provincia de Siria, llegó con un ejército para ejecutar la orden del emperador, diez mil campesinos se reunieron delante del palacio en Tolemaida (la actual Aco, al norte de Haifa) para protestar. La misma protesta se repitió en Tiberíades. Petronio preguntó: "¿Ustedes quieren la guerra?" La respuesta fue: "¡No queremos la guerra! ¡Preferimos morir a ver nuestra ley transgredida!" Y Flavio Josefo comenta: "Ellos se tiraron al suelo, estiraron el cuello y dijeron estar listos para ser matados. Esto hicieron durante cuarenta días, juntos, y durante este tiempo no trabajaron en los campos, mientras que la época del año les exigía que fuesen a sembrar" (Antigüedades, XVIII 8,1-9).

Gracias a la intervención del propio Petronio y de Herodes Agripa, nieto de Herodes El Grande, la ejecución del decreto fue dejándose de lado. Al final, el asesinato de Calígula en el 41 suspendió la amenaza. En esta época, en el 39, Herodes Agripa estaba en Roma, disputando el trono de Judea con el viejo Herodes Antipas, gobernante de Galilea. Antipas perdió y fue exiliado para la Galia. Agripa recibió su territorio con el título de "Rey de Galilea". Después del asesinato de Calígula, el mismo Agripa contribuyó para que Claudio fuese proclamado el nuevo emperador. A cambio, Claudio lo nombró Rey de toda la Palestina. Queriendo ser fiel a la política romana, Herodes Agripa intentaba reprimir cualquier movimiento de rebelión. Este es, probablemente, el motivo por el cual empezó a perseguir a las comunidades cristianas. Dice el libro de los Hechos: "El rey Herodes empezó a tomar medidas, comenzando a maltratar a algunos miembros de la Iglesia. Mandó matar a espada a Santiago, hermano de Juan, y viendo que esto agradaba a los judíos, mandó arrestar también a Pedro" (Hch 12,1-3). Después de la muerte de Herodes Agripa en el 44 (Hch 12,23), Roma intervino, cambió el régimen, y toda la Palestina pasó a ser una provincia romana, gobernada directamente por un procurador con residencia en Cesarea Marítima.

Algunas veces se confunden los cuatro Herodes que aparecen en el Nuevo Testamento:

1) *Herodes, llamado el Grande,* gobernó sobre toda Palestina desde el 37 al 4 antes de Cristo. El aparece en el nacimiento de Jesús (Mt 2,1). Mató a los niños de Belén (Mt 2,16).

2) *Herodes, llamado Antipas,* gobernó sobre Galilea del 4 antes de Cristo al 39 después de Cristo. El aparece en la muerte de Jesús (Lc 23,7). Mató a Juan Bautista (Mc 6,14-29).

3) *Herodes, llamado Agripa I,* gobernó sobre toda Palestina del 41 al 44 después de Cristo. Aparece en los Hechos de los apóstoles (Hch 12,1.20). Mató al Apóstol Santiago (Hch 12,2).

4) *Herodes, llamado Agripa II,* hijo de Agripa I, gobernó Calcis y otros territorios al norte de Galilea del 48 al 95. Aparece en los Hechos en el juicio de Pablo (Hch 25,13-26.32).

La influencia de la coyuntura sobre la vida de las comunidades cristianas

Todos estos hechos, desde el decreto de Calígula en el 39 hasta el cambio de régimen ocurrido en el 44 después de la muerte de Herodes Agripa, dejaron profundas marcas en el pueblo judío. De repente, este se vio amenazado por el poder del imperio, ahora instalado en Cesarea, bien cerca de él, ¡en su propia tierra! Esta nueva amenaza reavivó el sentimiento antirromano, estimuló la desconfianza para con los extranjeros, hizo crecer los movimientos nacionalistas y, por eso mismo, aumentó las diferencias internas entre los propios judíos, a tal punto de hacerse casi imposible la reconciliación. Así, a partir de los años cuarenta, la rebelión contra Roma tomó fuerza, el celo por la Ley se alargaba y comenzaba a organizarse en el partido más radical de los Zelotes. Fueron surgiendo nuevos Movimientos Mesiánicos. En una palabra, a partir del decreto de Calígula, la coyuntura ya no era la misma. ¡Cambió el cuadro político!

La nueva coyuntura repercutió en las comunidades cristianas, cuyos miembros eran todos judíos, y dificultaba la convivencia entre ellos. Por un lado, se fortaleció la tendencia de los que insistían de la observancia de la Ley de Moisés y de las tradiciones judaicas. Este grupo, más unido a Santiago y a los "hermanos de Jesús", sigue la tendencia general del pueblo judío y comienza a evitar el contacto con los extranjeros (cf. Ga 2,11-13). Ellos son los que ahora sufren la persecución por parte de Herodes Agripa (Hch 12,1-13). Por otro lado, personas como Bernabé y Pablo, seguidores de la línea de Esteban, ya no se sienten bien en la comunidad de Jerusalén. Ellos salen y buscan otro lugar para vivir y trabajar, y ahí comienzan a anunciar la Buena Nueva (Hch 9,29-30). Ellos supieron leer las señales de los tiempos. Se inició una nueva etapa. En otras palabras, la crisis provocada por el cambio de coyuntura favoreció la misión hacia fuera de Palestina.

Segunda etapa: de los años 40 hasta 70 La expansión misionera en el mundo griego

Persecuciones, cambios de coyuntura y voluntad para anunciar la Buena Nueva "a toda criatura" (Mc 16,15) llevaron a los cristianos a salir de Palestina. A partir de ahí, en poco tiempo, más c menos treinta años, la Buena Nueva se extendió por el imperio y penetró prácticamente en todas las grandes ciudades, inclusive en Roma, la capital, el "fin del mundo" (Hch 1,8). Como veremos, el levantamiento de los judíos y la brutal destrucción de Jerusalén por los romanos (70 d.C.) crearon una nueva situación que marcó el fin de esta segunda etapa.

La transición

Es el periodo de lenta y difícil transición de Oriente para Occidente, de Palestina para Asia Menor, Grecia e Italia, del mundo cultural judío para el mundo cosmopolita de cultura griega, de una realidad de mundo rural para una realidad de mundo urbano, de comunidades que surgieron alrededor de las sinagogas, esparcidas por Palestina y Siria, hacia comunidades más organizadas que surgieron

alrededor de la casa (*oikos*) en las periferias de las grandes ciudades de Asia y de Europa.

Esta transición está marcada, por un lado, por la impresionante expansión misionera en el mundo griego, en el mundo de la "polis", y, por otro lado, por la fuerte tensión entre los cristianos venidos del judaísmo y los nuevos que iban llegando de otras etnias y culturas. No se trataba solo de una transición geográfica y cultural de Palestina hacia la Grecia e Italia. Se trataba también de una transición interior que se debía hacer a través de un doloroso proceso de conversión. Las cartas de Pablo testimonian el enorme esfuerzo para discernir en cada momento y circunstancia, cuál era la voluntad de Dios. Las personas claves para hacer esta difícil transición fueron Bernabé, Saulo de Tarso, Aquila y Priscila, Apolo y otros. Dentro de sus propias vidas, estas personas habían pasado del mundo de la observancia de la ley que acusa y condena, hacia el mundo de la gratuidad del amor de Dios que acoge y perdona (Rm 8,1-4.31-32; Hch 4,36-37). Tuvieron que pasar de una conciencia de pertenecer al único pueblo elegido, privilegiado por Dios entre todos los pueblos, hacia la seguridad de que en Cristo todos los pueblos fueron fundidos en un único pueblo (multirracial y pluricultural) delante de Dios (Ef 2,17-18; 3,6).

Es el periodo en que las Comunidades comienzan a despertar a su propia identidad. Los primeros en percibir algo de diferente, sin embargo, no fueron los miembros de las comunidades, sino los otros. Fue el pueblo de Antioquía que comenzó a darse cuenta de las diferencias entre los judíos y los que creían en Cristo. Para distinguirlos les dio a estos el nombre de cristianos (Hch 11,26). A partir del nombre que el pueblo les dio, es la propia comunidad que comienza a darse cuenta de su identidad. El despertar de la conciencia se hace en diálogo con el pueblo que está alrededor. ¡Hasta hoy! toda conquista de identidad se hace con dolores de parto. El creciente sentimiento nacionalista antirromano de los judíos también penetraba en las comunidades cristianas y acentuaba en ellas las varias tendencias que se encarnaban en determinadas personas y lugares. Así, Santiago y la comunidad de Jerusalén se volvieron símbolo de aquellos que exigían de los paganos convertidos la observancia de la Ley de Moisés (Hch 15,5.20-21; Ga 2,12). Bernabé, Pablo y la comunidad de Antioquía se volvieron el símbolo de la apertura a los no judíos. Ellos no exigían la observancia de la Ley ni la circuncisión para los paganos que querían convertirse (Ga 2,6; Hch 15,1-2.2).

Misioneros y misioneras

Nuestras informaciones sobre este segundo periodo viene sobre todo de Hechos y de las Cartas de Pablo. Son informaciones buenas, pero muy limitadas, pues hablan solamente sobre la actividad de Pablo y sobre la expansión de las comunidades en Asia Menor y en Grecia. Poco o nada informan sobre los otros misioneros y misioneras y sobre las comunidades que, en este mismo periodo, se extendían por el Norte de África, por Italia y por las otras regiones, mencionadas por Lucas como presentes en Jerusalén el día de Pentecostés (Hch 2,9-10). Del mismo modo tampoco informan sobre las comunidades de Siria y Arabia, cuyo centro era Antioquía. La comunidad de Antioquía llegó a competir en autoridad e influencia con la de Jerusalén.

Si Lucas, en la segunda parte de los Hechos (cc. 16 hasta el 28), habla únicamente de Pablo, no es porque Pablo fuese el único misionero, sino porque Pablo, en

cierto modo, es presentado como el símbolo de todos los misioneros que, en este periodo, supieron llevar la Buena Nueva por todo el mundo. De hecho, Pablo, nunca hubiera hecho lo que hizo sin la ayuda de sus compañeros de viaje, sin las personas amigas, mujeres y hombres, que lo acogían en sus casa (Hch 16,15.34; 18,3.7) y contribuían con alguna ayuda para sus necesidades (Flm 4,15-16; 2 Co 11,9). Había comunidades que lo mantenían en la fe, lo animaban con su testimonio (1 Ts 3,7-9), cuidaban de su salud y de sus heridas (Hch 16,33; 14,19-20; Ga 4,13-15) o lo defendían en las persecuciones (Hch 17,10; 19,30). El propio Lucas deja bien claro que, en muchos lugares, Pablo continuó el trabajo ya iniciado por otros misioneros. Por ejemplo, cuando llega a Corinto encuentra al matrimonio de Priscila y Aquila. Expulsado de Roma, los dos habían venido a Corinto, donde contribuían para la creación de la comunidad (Hch 18,1-4). Cuando Pablo llega a Éfeso, Apolo ya había estado allí, venido de Alejandría de Egipto (Hch 18,24-28). También en Roma ya había una comunidad antes de su llegada (Hch 28,15; Rm 1,11-15). El propio Pablo en la carta a los Romanos menciona un gran número de mujeres y hombres que trabajaban en el anuncio de la Buena Nueva y en la coordinación de las comunidades (Rm 16,1-16).

Además de estos, había otros apóstoles que, como Pablo, anunciaban la Buena Nueva. Poco sabemos de la actividad misionera de Pedro (Hch 9,32-12,17). Nada o casi nada sabemos de las actividades de Mateo, Bartolomé, Andrés, Santiago, Tomás, Tadeo, Simón el zelota y otros. También había los siete diáconos (Hch 6,5). Solo sabemos un poco de la actividad de Felipe (Hch 8,5-8.26-40) y de la de Esteban (Hch 6,8-8,2). De los otros, solo el nombre (Hch 6,5). También estaban los coordinadores y las coordinadoras de las muchas comunidades en todas estas regiones (Hch 14,23; 16,15). Finalmente, cabe recordar a los misioneros anónimos cuyos nombres solo Dios conoce. Innumerables cristianos y cristianas, jóvenes y viejos, padres y madres de familia, que anunciaban la Buena Nueva por medio de su vida, en lo cotidiano de sus quehaceres, en la casa, en la calle, en el mercado, en la lucha. Exactamente como hoy: la evangelización a través de las Comunidades Eclesiales de Base.

La condición social de los cristianos y la actuación de las mujeres

En la primera carta a los Corintios, Pablo se refiere a la condición social de los miembros de aquella comunidad: 'Vean bien quiénes son ustedes: entre ustedes no hay muchos sabios, ni muchos poderosos, ni muchos de alta sociedad" (1 Co 1,26). En otras palabras, no era gente rica ni poderosa ni estudiada. Posiblemente había algunos más ricos o con posibilidades y en cuyas casas la comunidad se reunía. La mayoría, sin embargo, eran personas de los barrios pobres de Corinto. Los numerosos consejos relacionados con esclavos dejan transparentar que una gran parte de los primeros cristianos eran esclavos (1 Co 12,13; Ef 6,5; Col 3,22; 1 Tm 6,1). En la carta a Filemón, Pablo intercede por un esclavo convertido, Onésimo (Film 10). En la carta de Santiago es clara la alusión a los muchos pobres que había en la comunidad (St 2,2-9; 5,1-5). Lo mismo vale para las recomendaciones de Pablo en torno a la Cena del Señor, donde había gente que tenía mucho para comer y otros que nada tenían y pasaban hambre (1 Co 11,20-22). En la primera carta de Pedro se percibe que gran parte de la comunidad eran emigrantes y extranjeros (1 Pe 1,1; 2,11).

Dentro de la cultura de la época, la mujer no podría participar de la vida pública. Su función estaba en la vida familiar; su influencia, en la organización interna de la casa (*oikos*). Ella solo podía desempeñar un papel activo en la Iglesia, si ésta funcionase en el interior de las casas. Ahora bien, las comunidades fundadas en este segundo periodo se reunían no en lugares públicos, sino en las casas del pueblo: en la casa de Priscila y Aquila, tanto en Roma (Rm 16,5), como en Éfeso (1 Co 16,19); en la casa de Filemón y Apia en Colosas (Flm 2); en la casa de Lidia en Filipos (Hch 16,15); en la casa de Ninfa en Laodicea (Col 4,15); en las casas de Filólogo y Julia, Nereo y su hermana y en la de Olimpo (Rm 16,15). La creación de "iglesias domésticas" posibilitó mayor influencia y participación de la mujer.

En las recomendaciones finales de la carta a los Romanos, aparece algo sobre el lugar que las mujeres ocupaban en la vida de las comunidades. Pablo recomienda a "Febe, nuestra hermana, diaconisa de la comunidad de Cencreas. Ella ha ayudado a mucha gente y a mí también" (Rm 16,1.2). Y pide dar recuerdos a Priscila y Aquila, "mis colaboradores en Jesucristo, que arriesgan la propia cabeza para salvar mi vida" (Rm 16,3). Era en la casa de este matrimonio donde la comunidad se reunía (Rm 16,5). Manda a saludar a "María que hizo mucho por ustedes" (Rm 16,6). Manda recuerdos para Andrónico y Junia, mis parientes y compañeros de prisión, apóstoles importantes" (Rm 16,7). Además de éstas, varias otras mujeres son recordadas en la misma carta (Rm 16,12.15). Estas y otras afirmaciones muestran que las mujeres ocupaban funciones importantes en la vida y en la organización de las primeras comunidades. También el Nuevo Testamento habla con toda naturalidad de mujeres que son discípulas (Hch 9,36), diaconisas (Rm 16,1), colaboradoras en Jesucristo (Rm 16,3), compañeras o apóstolas (Rm 16,7), que se afanan por los otros (Rm 16,2.3.6.12).

Comienzo del Nuevo Testamento

En este periodo del 40 al 70 comienza a surgir lo que nosotros llamamos el Nuevo Testamento. La experiencia de vida nueva en Cristo era tan grande y los problemas vividos eran tan diferentes, que las palabras de la Escritura de los judíos ya no bastaban para orientar a los cristianos. El Nuevo Testamento surge del esfuerzo hecho para verbalizar la nueva experiencia y encontrar una solución para los nuevos problemas. En estos años Pablo y sus compañeros escriben para animar a las comunidades por ellos fundadas en Tesalónica, Corinto, Filipos y en la región de Galacia. Escriben también para la comunidad de Roma, donde Pablo nunca había estado (Rm 15,22-24). Mandan una pequeña carta para el amigo Filemón, a fin de interceder por un esclavo fugitivo. De este mismo periodo es la carta de Santiago. Estos nuevos escritos eran conservados por las comunidades y aumentados a la lista de los Libros Sagrados. Después de poco, comenzaron a considerarlos como una nueva expresión de la Palabra de Dios, junto a la Escritura Sagrada de los judíos.

Al mismo tiempo, continúa y se profundiza el esfuerzo por recoger, releer y transmitir las palabras y gestos de Jesús. Hacia el año 45 surgen colecciones de las palabras de Jesús que fueron utilizadas por los evangelistas para componer sus evangelios. Al final de esta segunda etapa, hacia el año 70, se termina la redacción final del evangelio de Marcos. Así, el Nuevo Testamento, que, antes, estaba solo en el corazón, en los ojos, en la manos y los pies, comienza a expresarse también en el pa-

pel. El nace de la nueva experiencia de Dios en Jesús. Nace de la conciencia de que Jesús vino a revelar la presencia del Reino de Dios en la vida del pueblo, sobre todo en los pobres. En Jesús todos los espacios sagrados de los judíos quedan relativizados. El es el Emmanuel, Dios-con-Nosotros.

Cambio de la coyuntura y su influencia en la vida de las comunidades

En el 68, como consecuencia de la política centralizadora de Nerón, el imperio se debilita por las guerras civiles. En todas las partes, tanto en las provincias como en el propio centro del imperio, estallan las revueltas. Algunos pretendientes se autoproclaman emperador. Dentro del mismo año ¡Roma tuvo cinco emperadores! la confusión fue grande. Al final, venció Vespasiano, apoyado por las provincias orientales.

29 a.C. 14 d.C.	*Augusto*: Primer emperador: decreta la Pax Romana y el censo de que se habla por ocasión del nacimiento de Jesús (Lc 2,1)
14-37	*Tiberio*: envió y destituyó a Pilato (26-36)
37-41	*Calígula*: quiere su estatua en el Templo de Jerusalén
41-54	*Claudio*: expulsa a los judíos de Roma
54-68	*Nerón*: persigue a los cristianos en Roma
68	*Vindex*: lidera la rebelión popular en Galia *Galba:* lidera la revuelta de las legiones en España
69	*Oto:* lidera el golpe militar de la guardia pretoriana en Roma *Vitelio:* lidera la rebelión de la legiones en Alemania *Vespasiano:* lidera la rebelión de las legiones en Palestina y en Egipto
69-79	*Vespasiano:* emperador, su hijo *Tito* destruyó Jerusalén en el 70

En este contexto agitado por revueltas y golpes militares, tres acontecimientos causan una crisis muy grande en la vida de las comunidades cristianas: la persecución de Nerón en Roma (64), el levantamiento y la masacre de los judíos en varias partes del imperio, sobre todo en Egipto (66) y la revolución judía en Palestina (66) que trajo la brutal destrucción de Jerusalén por los romanos (70). Un cuarto acontecimiento más interno de las comunidades, a saber, la muerte de los apóstoles y de los testimonios de la primera generación, hizo aumentar esta crisis y contribuyó para que la vida de las comunidades entrase en una nueva fase.

Debido a todos estos factores de coyuntura internacional, judíos y cristianos pierden los privilegios conquistados por los judíos a lo largo de los años, desde los tiempos de Julio César. Por ejemplo, la exención del culto al emperador. Por eso, ahora, ellos están expuestos a las persecuciones por parte del imperio. No son persecuciones generalizadas decretadas por el poder central de Roma, sino conflictos

locales con la sociedad civil. Las instituciones del imperio son movilizadas contra los cristianos con una facilidad cada vez mayor por personas que se sienten perjudicadas en sus intereses por el mensaje cristiano (Hch 13,50; 14,5.9; 16,19-24; 17,5-8; 18,12; 19,23-40). Estas mismas instituciones, por otro lado, casi no consiguen influenciarlas o moverlas los propios cristianos para defender la justicia y la verdad. Los cristianos viven la situación de una pequeña minoría sin ninguna influencia política. No consiguen mover a la opinión pública a su favor. Son gente sin poder.

La creciente resistencia del imperio contra las comunidades cristianas, la destrucción de Jerusalén en el 70 y la desaparición de la primera generación de testimonios de la resurrección colocan en crisis la identidad de muchos, producen una inseguridad muy grande y hacen que las comunidades se encierren sobre sí mismas en vista de su sobrevivencia. Así, a partir del año 70, comienza una nueva etapa marcada por la trágica separación entre judíos y cristianos. Los dos, en vez de ser juntos el pulmón de la humanidad, se vuelven dos religiones distintas, enemigas entre sí, que se excomulgan mutuamente. Después del año 70, muchas doctrinas y religiones diferentes, tanto gnósticas como mistéricas, comienzan a invadir el Imperio Romano. Señal de crisis espiritual y de inestabilidad general. Ellas también penetran en las comunidades y provocan nuevas tensiones y conflictos. Además de eso, separados de los judíos, los cristianos se vuelven blanco de persecuciones cada vez más fuerte por parte del Imperio Romano. Al final del primer siglo, bajo el gobierno de Domiciano, junto con otros cultos mistéricos, se les declara "Religión Ilícita".

La diversidad de grupos y tendencias

Lo que más impresiona y llama la atención en estos primeros cuarenta años de la historia de las comunidades cristianas es la diversidad de grupos, movimientos, tendencias y doctrinas. Parte de esta diversidad es herencia del judaísmo: Fariseos (Hch 15,5), Joanitas (Hch 19,1-7), Prosélitos (Hch 13,43), Temerosos de Dios (Hch 10,1; 18,7; 22,12), Samaritanos (Hch 8,5-6; Jn 4,39-40), movimientos mesiánicos (Mt 24,4-5.23-24), los falsos hermanos (Ga 2,4; 2 Co 11,26), los llamados Balaamitas (Ap 2,14) desconocidos para nosotros, y otros. Una parte viene del origen diverso de las personas y de los lugares: comunidades fundadas por Jesús en Galilea, otras fundadas por Pablo, Apolo, Pedro o Cefas (1 Co 1,12), otras ligadas a Juan, a Santiago (Hch 12,9; 21,18; Ga 1,19; 2,9) y a los hermanos de Jesús (cf. Mc 3,31-35). Otra parte es fruto de la inserción en el mundo helenista y de la asimilación de su cultura en la vida de las comunidades: Nicolaítas (Ap 2,6), Gnósticos (Col 2,16-19). No es fácil reconstruir el pensamiento exacto de todos estos movimientos y grupos. Unos son aceptados con naturalidad, otros son condenados como heréticos.

Las señales de esta división interna en las comunidades aparecen hasta hoy en los evangelios, cuyas palabras se transmitían oralmente en este mismo periodo. La frecuencia, por ejemplo, con que se conservan los consejos de Jesús en vista a la reconciliación, muestra que había un problema real para preservar la unidad en medio de la diversidad: "Si tu hermano tiene alguna cosa, contra ti, conversa con él..." (Mt 18,15-16) "Si delante del altar te recuerdas..." (Mt 5,23-24). "Si ustedes no perdonasen, el Padre tampoco les perdonará" (Mt 6,14-15). Perdonar setenta veces siete (Mt 18,21-22). La orden de perdonar y de reconciliar se le da también a Pedro (Mt 16,19), a los discípulos (Jn 20,23), y a las comunidades (Mt 18,18).

Conclusión

La influencia de la coyuntura en la vida de las primeras comunidades cristianas despierta una atención mayor para el proceso histórico de nuestras comunidades y para la situación concreta que hoy nos envuelve. La atención dada a los conflictos y tensiones relacionadas con la inculturación del evangelio en el mundo helenista nos vuelve más sensibles a las culturas de nuestros pueblos y ayuda a descubrir en ellas las señales del Reino. La variedad en la doctrina y en la organización llama la atención por la pluralidad que existe en nuestras comunidades, no de errores ni de herejías, sino de riqueza en el Evangelio.

Carlos Mesters
Caixa postal 64
23900-970 Angra dos Reis - RJ
Brasil

Francisco Orofino
Estrada Mla. Castelo Branco 313 Casa 12
26252-120 Nilópolis - RJ
Brasil

IVONI RICHTER REIMER

Recordar, transmitir, actuar

Mujeres en los comienzos del cristianismo

El ensayo rescata la presencia e importancia de las mujeres en los orígenes del cristianismo, tanto desde el punto de vista de su cotidiano cuanto de su teología y eclesiología. Considera los aspectos histórico sociales de las protagonistas dentro de su contexto. De esta manera, las mujeres silenciadas e ignoradas por la tradición vuelven a hablar y recuperar de nuevo su rostro y valor históricos. Esta es una herencia, que no podemos perder. La base del estudio son tanto algunos textos neotestamentarios, como también escritos "apócrifos".

The study emphasizes the presence and importance of women since the origins of Christianity, not only from the point of view of their daily life but also from the theological and ecclesiastic aspect. It stresses the historical-social aspects of the protagonists. Thus, women who were silenced and kept invisible by tradition are heared again and regain their historical values and statures. This is our rightful heritage, which we must not relinquish. The basis of the study comprises some texts taken from the New Testament as well as some "apocryphal" writings.

1. Consideraciones generales preliminares

Hablar de "cristianismo primitivo" significa para mí, hablar de un movimiento de liberación judaico-cristiano que abarca tanto el movimiento de Jesús, cuanto las comunidades cristianas dentro y fuera de Palestina hasta el siglo II[1]. Hablar de "orígenes" de este movimiento significa, además de ver diferentes lugares y personajes, captar el contenido central anunciado y vivido, observando que este contenido —Jesucristo es Señor y Salvador— es el origen primero de todos los otros orígenes. Es importante percibir también que: a) este contenido tuvo (formas de) repercusión y efectos distintos en generaciones posteriores; b) algunos orígenes fueron absorbidos por el poder eclesiástico (emergente) y otros, combatidos, y esto también durante el proceso de canonización de los escritos; c) no todos los orígenes tuvieron

---

1 El concepto de cristianismo gentílico-cristiano, que estaría libre de la comprensión judaica de la ley, debe ser analizado profundamente, pues no solamente refleja, divulga y sustenta el antijudaísmo religioso, sino que también es androcéntrico, patriarcal y eurocéntrico, proyectando hacia dentro del movimiento de Jesús y de las primeras comunidades cristianas una diferencia, una falta de continuidad, que no pretendió el Nuevo Testamento. Ha este respecto, cf. Luise Schottroff, *Lydias´ ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, p. 27-30; Ivoni Richter Reimer, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas, Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992, principalmente p. 57-76; 114-123.

la posibilidad de sobrevivir, ni siquiera a través de los escritos, los cuales los mantendrían vivos, al menos, en el recuerdo de su existencia.

En los distintos orígenes de este movimiento llamado "cristianismo primitivo" se deben observar, las diferencias particulares de cultura y de etnia, sin olvidarse de percibir éstas dentro de un solo sistema de poder que se extendía sobre todo al mundo de aquel tiempo. Ellas deben, por lo tanto, ser vistas y tomadas en serio dentro y a partir de las realidades de la Pax Romana[2] que, impuesta a los pueblos subyugados, ejercía el dominio sobre las personas en todos los niveles de la vida.

El cristianismo primitivo no es unísono; su armonía muchas veces está desafinada. Hay problemas no tocantes a los diferentes orígenes culturales y sociales de las personas que creen en Jesús como el Mesías judío tan esperado. Hay problemas en relación a las expectativas de las personas que siguen a Jesús. Hay problemas culturales y teológicos de género, detectados a partir de la praxis de la vivencia de fe y de las afirmaciones contradictorias dentro de los escritos neotestamentarios. Hay, pues, problemas internos que se deben enfrentar y "resolver". Y simultáneamente hay problemas externos, como insultos, persecuciones e intentos opresores de hacer que las personas cristianas nieguen su fe, que también se deben "enfrentar". Los problemas internos generalmente tienen que ver directa o indirectamente con los externos, como bien lo muestran afirmaciones sobre el "uso del velo" en la profecía de las mujeres, y apologías de los "Padres de la Iglesia".

En este estudio, me quiero centrar en algunos orígenes de este movimiento libertario judaico-cristiano junto a las mujeres y a partir de ellas. Ellas no solo fueron "oyentes" del Evangelio, sino también "practicantes". Ellas no solo pasaron a creer en el Mesías Jesús, sino que también testimoniaron al respecto de él y pasaron a formar comunidades a partir de este anuncio y de esta fe. ¡Organizaron la comunión y la resistencia! y esto que sucedió en el principio, continuó y se extendió por el mundo. Tenemos testimonios, aquí y allá, en pro y en contra, de este movimiento (a partir) de mujeres durante todo el siglo II. Por aquí voy a comenzar, porque me interesa saber también, qué tipo de repercusión tuvo el testimonio de las primeras generaciones. Eran muchos los dichos, los escritos y las experiencias que giraban por el mundo de entonces, algunos de los cuales conseguí condensarlos más o menos así:

2. Liderazgo de mujeres en tiempos de prueba: perseverancia y coraje

"Juzgué tanto más necesario extraer la verdad de dos esclavas, llamadas diáconas, y esto bajo tortura"[3].

"Saludo a la casa de Távia, deseando que ella permanezca firme en la fe y en el amor, tanto carnal como espiritual"[4].

Dos frases. Dos autores. Tres mujeres. Experiencias distintas dentro de una realidad bastante común. Estas dos afirmaciones provienen de dos cartas escritas ha-

---

2 Sobre el sistema de Pax Romana, Klaus Wengst, *Pax Romana - Pretensão e realidade*, Ediciones Paulinas, São Paulo 1991 (original 1986); Néstor O. Míguez, «El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. v. 5/6 (1990), p. 87-101.

3 Plinio el Joven, *Cartas X*, 96,8.

4 Ignacio, Esmirna 13,2.

cia el año 110. Los autores y las personas, a las cuales las cartas se destinan, son totalmente diferentes. Sí, actúan en frentes contrarios. También es distinto el objetivo de los escritos.

La primera afirmación es de Plinio el Joven, procónsul y gobernador de Bitinia. El escribió muchas cartas sobre cuestiones administrativas al emperador Trajano. En esa correspondencia, él va presentando cuentas a su señor. En una de ellas, muy larga y detallada, él presenta la situación de las personas y comunidades cristianas en aquella provincia, tanto en las ciudades como en el interior. Como agente del imperio, su función, en lo tocante a la religión, era hacer que las personas cristianas negasen su fe y prestaran culto de adoración al emperador. A través de la coerción y la tortura, muchas veces, él consigue su objetivo, otras no. El dice que "hay una multitud de *todas las edades, de todas las condiciones*, y de los *dos sexos* que están o estarán pronto bajo peligro. Y no es solamente en las ciudades, sino también, en las aldeas y por los campos, donde se ha extendido el contagio de esa superstición". El no sabe si aplica el castigo también a las personas de "tierna edad o solo a los adultos". Mujeres y niños hacen parte de un movimiento que se extiende hasta los confines de aquel imperio. Y también allí, las personas que no negaron de su fe, que no "blasfemaron de Cristo" y no "adoraron a tu imagen" (culto al emperador), fueron ejecutadas. El que persevera en la fe cristiana corre el riesgo de sufrir la muerte. Fue bajo esta amenaza que, Plinio consiguió que muchas personas abandonasen la fe cristiana y adorasen otros dioses. Ante esto, solicitó al emperador Trajano que, quien "se arrepintiese" fuese perdonado, lo cual, también, se le concedió.

La segunda afirmación es del Obispo Ignacio de Antioquía, en la carta que él escribió a la iglesia de Esmirna, en la provincia romana de Asia. Su objetivo es reafirmar la corporalidad del evento salvífico de Dios en Jesucristo, desde su nacimiento hasta la resurrección. El alerta en relación a los peligros que corren aquellas personas que se mantienen fieles a la fe cristiana, mencionando la espada y la bestia, figuras empleadas para los poderes del Imperio Romano (4,1ss). El dice que algunos, ante las amenazas, renegaron de la fe. Proclama, entonces, la perseverancia y la práctica del amor comprometido principalmente con las viudas, los niños huérfanos, las personas afligidas, los presos y hambrientos (6,1ss).

Estas dos cartas evidencian conflictos profundos entre comunidades/personas cristianas y el sistema de Pax Romana, en la época del emperador Trajano. Está en cuestión la lealtad, la fidelidad. "No se puede servir a dos señores..." estas dos cartas igualmente traen a la luz lo que tantas veces se ocultó: las mujeres no solo hacen parte, sino que son líderes reconocidas y respetadas en las comunidades. Esto significa, por un lado, que las mujeres también están sujetas a las "inquisiciones" romanas, que incluyen tortura y muerte, como bien lo menciona Plinio el Joven, y por otro lado, que la influencia de las afirmaciones(deutero) "paulinas y pastorales" sobre el silencio y la sumisión de la mujeres, etc., no fue tan grande como muchas veces se ha pretendido. Esto muestra, que es conveniente preguntarse siempre cómo las personas y las comunidades también han podido reaccionar a la palabra dirigida a ellas, y reflexionar sobre la pretensión y posterior universalización de una palabra dicha para una situación específica.

Sabemos que la Iglesia, en los inicios del siglo II, ya viene sufriendo un gradual y profundo proceso de jerarquización patriarcal de las funciones eclesiales. Ignacio, que se encuentra en este proceso, no puede dejar de mencionar, al lado de las

"casas de mis hermanos con sus mujeres y niños", también un grupo de mujeres que son "las vírgenes, llamadas viudas", la casa de Távia y de Alce. Las "Iglesias domésticas", o "iglesias que se reúnen en la casa de..." también son comunes en la época. En estas casas, las personas se reúnen para compartir la Palabra y el Sacramento, para la edificación personal y comunitaria[5]. Távia y Alce son mencionadas independiente de los hombres. Por el hecho de ser mencionadas por el nombre, deben haber tenido un importante liderazgo en la formación de las comunidades en aquella ciudad de Esmirna y hasta en la provincia de Asia. El Obispo Ignacio no les niega este liderazgo, también celebrativo. Pide, que el amor de Távia sea tanto carnal, por ejemplo la diaconía, cuanto espiritual, por ejemplo celebrativo (6,1ss). Lo que Ignacio quiere es que no suceda nada fuera del control del obispo[6], no prohibiendo, por lo tanto, que las mujeres ejerzan funciones eclesiales.

En el inicio del siglo II, por lo tanto, las mujeres todavía asumen liderazgos comunitarios, lo que también es testimoniado por Plinio el Joven, que menciona las dos diáconas *(ministrae = diáconoi)* esclavas, en la provincia de Bitinia. ¡Junto con Rm 16,1 donde Pablo habla de la diácona (no "diaconisa") Febe, ese testimonio extra-bíblico nos ayuda a comprender que, cuando el Nuevo Testamento habla de la *diáconoi*, entonces en este término están insertos tanto hombres cuanto mujeres (vea un ejemplo en 1 Tm 3,8-13)! Además de esto, para un análisis socio-histórico del cristianismo primitivo, el pasaje de Plinio el Joven es muy ilustrativo: las dos diáconas, de las cuales infelizmente no sabemos el nombre, son esclavas. Se encuentran en el último escaño social. En la iglesia sin embargo son líderes que participan tanto de la autoridad, cuanto del servicio comunitario. Se sienten acogidas como personas iguales. Vivencian señales concretas de la Palabra de Jesús: las últimas personas serán las primeras. Pero, como "primeras", se colocan al servicio de las otras (Mc 10,41-43), pasando inclusive a correr muchos riesgos.

2.1. Más, más...

Pasaron aproximadamente dos generaciones, y más experiencias, escritos e históricas siguen circulando... y las mujeres continúan actuando como líderes en diferentes lugares. Y siempre de nuevo enfrentan dificultades. Esta vez, la represión viene desde dentro, pero continúa siendo represión venida de "arriba": Tertuliano, en su libro *"Sobre el bautismo"*, escrito hacia el año 200, escribe en el capítulo 17 acerca de las mujeres que rezan y celebran en las comunidades: *"Si esas mujeres se basan en Hechos de Pablo para, a ejemplo de Tecla, defender el permiso de las mujeres para enseñar y bautizar, entonces ellas deben saber que el presbítero de Asia que redactó este escrito... dimitió de su función después de haber sido persuadido y haber admitido que él escribió esto por amor a Pablo"*[7]. Esto significa, entre otras cosas: a) los hechos de Pablo y de Tecla eran conocidos a final del siglo II; b) había un movimiento de mujeres cristianas actuando públicamente en las comunidades, o

---

5 Elizabeth Schüssler Fiorenza, *As origenes cristãs a partir da mulher - Uma nova hermeneutica*, Ediciones Paulinas, São Paulo 1992, p. 193-237; Ivoni Richter Reimer, *Vida de mulheres na sociedade e na igreja*, Paulinas, São Paulo 1995, p. 55-97.

6 Ignacio, Esmirna 8,1ss. Mayores detalles en Elizabeth Schüssler Fiorenza, *As origens*, p. 352ss.

7 W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* v. 2,5. Edição, Tübingen 1989, p. 195. Para Tertuliano era un presbítero que olvidó los Hechos de Pablo y Tecla, pero también podría haber sido una mujer. Sea como fuera, era alguien muy favorable al ministerio de las mujeres.

queriendo hacerlo, las cuales se remontaban a Tecla, que juntamente con Pablo, predicaba la Palabra de ciudad en ciudad[8] y que había 'administrado' el sacramento del bautismo; c) había un proceso de patriarcalización de las funciones eclesiásticas, del cual Tertuliano hacía parte; d) estos Hechos no fueron canonizados por causa de este proceso que también era de censura (el "escritor" fue "persuadido" y "dimitió") y que definía lo que las mujeres podían o no hacer en la iglesia.

2.2. A pesar de ustedes...

Son muchos los 'Tertulianos' que se engañan. Las mujeres no solo se remontaban al ejemplo de Tecla, sino también a otras profetisas como Ninfa, Fila, Amnia, Teonoe, Eubula, Artemila, Mirta... a las propias palabras de Pablo, y a las palabras de envío de Jesús a María Magdalena, como veremos más adelante. Conforme a los Hechos de Pablo (escrito "apócrifo" del final del siglo II) tales mujeres eran reconocidas y respetadas, no solo por las comunidades, en las cuales actuaban, sino también, por el propio Pablo[9]. Así, cuando Pablo viajó, de Filipos a Corinto, planeando ir a Roma, la comunidad reunida en Corinto quedó triste y preocupada, no quería que él fuese. Y ahí...

> *"El Espíritu vino sobre Mirta, de modo que ella dijo: 'Hermanos y hermanas, ¿por qué están asustados? Pablo, el siervo del Señor salvará muchas personas en Roma y las alimentará con la Palabra... Así, que en Roma habrá grandes señales de la gracia (de Dios)'. Y después que el Espíritu se calmó en Mirta, cada cual tomó el pan y se lo compartieron conforme a la costumbre, cantando salmos de David y cánticos. Y también Pablo se alegró"*[10].

La profecía de Mirta, por ejemplo, no solamente presentaba nuevos horizontes misioneros, de los cuales la comunidad pasaba a participar, sino también, traía consuelo a la comunidad, fortalecía la comunión a través de la eucaristía y alegraba reconfortantemente al propio Pablo.

Son muchos los ejemplos de mujeres así, en el final del siglo II. Mujeres del pueblo. Convertidas a la fe cristiana, que participaban de la multiplicidad de dones. Profecía y diaconía hacían parte de su cotidiano. Es bonito ver como, también mujeres mejor situadas socio-económicamente, pasaban a ser siervas, en la práctica del amor, de la caridad y de la solidaridad.

2.3. La solidaridad de las mujeres y de los niños...

Era exactamente aquello que Pablo oraba, conforme al testimonio de los Hechos de los Apóstoles en la versión de Lucas, o sea: la justicia, la abstinencia y el juicio venidero (Hch 24,25), lo que tenía gran adhesión por parte de las mujeres. No es que las mujeres no quisiesen vivir su sexualidad, sino que vivirla significaba sumisión al hombre que las poseía. Así, como consecuencia de la predicación de Pa-

---

8 Un ejemplo: "Y Tecla se levantó y dijo a Pablo: Voy para Iconio. Y Pablo le dijo: ¡Vaya y enseñe la Palabra de Dios!" (Hechos de Pablo y Tecla 41).

9 W. Schneemelcher, *Hechos de Pablo*, p. 214-243.

10 Ibid, p. 235.

blo, Tecla por dos veces se libró de hombres que querían poseerla: 1) 'En Iconio, donde residía, era novia de Tamiris. Al oír la predicación de Pablo, Tecla, juntamente con muchas otras vírgenes, se juntó a él. Tamiris pierde la novia, lo que le hace buscar al procurador para presentar la denuncia de que Pablo está causando tumulto en la ciudad a causa de su predicación sobre la abstinencia y la resurrección. Pablo fue apresado y Tecla por negarse al casamiento con Tamiris, ¡es condenada a ser quemada viva! Milagrosamente ambos son salvados. 2) En Antioquía, un sirio de nombre Alexandre, uno de los poderosos de la ciudad viendo a Tecla, se aproximó e intentó comprársela a Pablo. Pablo respondió no conocer a Tecla, "ella no es mía". Entonces Alexandre la agarró en medio de la calle. Ella, sin embargo, no se quedó quieta, miró a Pablo y gritó: "¡No violentes a una extraña, no violentes a una sierva e Dios¡". Sin ayuda de Pablo, luchó con Alexandre, rasgándole la ropa, tirándole la corona de la cabeza, por lo cual fue motivo de burla. Por esto, él la condujo al procurador, que la condenó a la lucha con los toros.

La abstinencia de Tecla (y de otras mujeres), el hecho de que ellas se negasen a ser transformadas en simple objeto sexual es causa, por un lado, de la revuelta por parte de los hombres de las ciudades ("¡él (Pablo) pervirtió a todas nuestras mujeres!") y, por otro lado, de la solidaridad por parte de las mujeres: cuando ella fue condenada en Antioquía, "las mujeres, juntamente con los niños gritaban: ¡Dios, en esta ciudad se está dando un juicio injusto!". Y, cuando Tecla se encontraba en la arena, "cuando soltaron animales feroces, las mujeres, llorando, agitaban ramos verdes...", obviamente para desviar la atención de los animales.

En este camino de conversión, fe, proclamación del Evangelio y administración del sacramento del bautismo, Tecla puede, contar con la solidaridad de mujeres y de niños. Esto sucedía, tanto cuando se encontraba en la arena, cuanto en lo cotidiano. Así, "una mujer rica, de nombre Trifena, cuya hija falleciera, le dio protección y en ella encontró consuelo". La solidaridad que brota de mujeres a partir de la experiencia común de opresión (el peligro de la persecución/arena, la cosificación sexual) es tan fuerte, que va transformando barreras anteriores (la riqueza de Trifena) en rampas de acceso, en la lucha y en la conquista de una vida más digna.

2.4. ¡...Y en la confesión, su explosión de alegría!

Las mujeres no solo gritan indignadas contra los opresores. Ellas no solo agitan ramos para desviar la atención de las fieras. Ellas reconocen que está sucediendo algo especial. El testimonio de fe y de perseverancia de Tecla, junto con la Palabra predicada por ella, permite que las mujeres hagan aquella fiesta, cuando ella fue liberada. Y, en la fiesta, hacen una confesión de fe: "Las mujeres gritaban con voz alta, alabando unísonamente a Dios diciendo: '¡Uno es Dios, aquel que salvó a Tecla!'".

3. Experiencia y palabra

Las mujeres actuaban en las comunidades de igual a igual con los hombres. Su experiencia actual encuentra fuerza de resistencia en la experiencia pasada, tanto aquella que hace parte de la transmisión oral, cuanto aquella que ya fue fijada en forma de escrito. Tenemos un testimonio del siglo IV que muestra que las mujeres

no se remitían solo a ejemplos de otras profetisas, sino también a palabras paulinas. Es la palabra que va alimentando la experiencia. La experiencia la que va interpretando la palabra. Pero... la represión no tardó. Como siempre, partía de aquellos lugares, donde el poder y la autoridad se creían los poseedores de la verdad. Epifanio, obispo de Constancia/Salamis en el 367, adversario del movimiento Montanista e implicado en la lucha por la ortodoxia, nos da un testimonio importante sobre la experiencia de liderazgo de las mujeres, basada en la famosa palabra de confesión bautismal, testimoniada por Pablo en Ga 3,28:

> *"Con frecuencia se ve, entrando en sus asambleas, una procesión de siete vírgenes cargando antorchas y vestidas de blanco. Bajo el poder del delirio profético, ellas lamentaban las miserias de la condición humana y se entregaban a excesivas demostraciones de penitencia, de suerte que también los asistentes gritaban con ellas. Pero esto no es todo: tenían mujeres obispas y presbíteras, porque, como decían, ellos no discriminaban por causa del sexo, para estar de acuerdo con la afirmación de Pablo: en Cristo Jesús no hay hombre ni mujer"*[11].

Las luchas internas contra el ministerio de las mujeres se van localizando dentro de un cristianismo que busca afirmar, cada vez más, su ortodoxia en prejuicio de la ortopraxis y liderazgo de las mujeres. Lo más fácil, por parte de los que tienen mayor poder, es declarar al otro como hereje, exponiéndolo inclusive a persecuciones externas... Estos conflictos se daban ya en los inicios, y los podemos encontrar en las Cartas Paulinas y en los Evangelios neotestamentarios. Quiero fijarme, ahora, en algunos momentos de la historia de mujeres en otros orígenes del movimiento jesuánico y judaico-cristiano, conforme a relatos neotestamentarios y también a algunos otros "apócrifos".

4. Una primera generación de mujeres en el seguimiento a Jesús

Los evangelistas, que escriben en las tres últimas décadas del primer siglo de la era cristiana, registran todavía la memoria de algunos acontecimientos, que tienen a las mujeres como protagonistas hacia los años 30. Una de las memorias más importantes y fundantes está narrada en los textos neotestamentarios de Mc 15,40.47; 16,1(.9); Mt 27,56.61; 28,1; Lc 8,2; 24,10; Jn 19,25; 20,1.11.16.18. Excepto Lc 8,2, todos los otros pasajes pertenecen al relato de la crucifixión y resurrección de Jesús. María Magdalena aparece en todos los textos, por haber sido una discípula muy amada de Jesús y por haber tenido una gran importancia en la formación y en el apoyo a la comunidad post-pascual en Jerusalén.

Con excepción de Lucas, los otros evangelistas mencionan a María Magdalena y a las otras mujeres discípulas solamente en el final de la vida de Jesús. Todos, sin embargo, se muestran unánimes al atestiguar retrospectivamente el caminar de estas mujeres junto a Jesús: ellas lo seguían desde Galilea, ya en Galilea, y fueron con él a Jerusalén (Mc 15,41; Mt 27,55; Lc 23,49.55). La conclusión lógica de esta afirmación es que ellas estaban junto con él siempre, durante todo su ministerio profético, durante toda su trayectoria de alegrías y dolores, hasta la cruz, sepultura y re-

---

11 Traducción de Epifanio, *Panarion* 49,2-3, conforme Elizabeth Schüssler Fiorenza, o.c., p. 343.

surrección. Es así, que necesitamos aprender a leer los textos de los Evangelios a partir de su silencio sobre la presencia de estas mujeres, en el camino hecho por el grupo de Jesús, leyéndolos, por lo tanto, de atrás para adelante.

Los textos arriba mencionados hablan del *seguimiento y del servicio* de estas mujeres junto a Jesús. Los verbos básicos usados para describir esta acción son *akolutein* "seguir" y *diakonein* "servir". El verbo primero caracteriza siempre el discipulado: las personas no caminan simplemente detrás de alguien, sino siguiéndolo, porque lo valoran como Maestro (Véase la fantástica afirmación de Jn 20, 16) y tienen plena comunión con él y entre sí. El verbo *diakonein* viene a confirmar esto. En este contexto, significa la relación de las personas discípulas entre sí, y de ellas para con Jesús, como también la de Jesús para con ellas (Mc 10,42-45). Esta relación es de servicio, tanto en lo que se refiere al trabajo doméstico/de las mesas, cuanto al de la predicación y de la organización de los grupos/comunidades. No se refiere específicamente al "trabajo de mujeres" como servir la mesa, sino que se refiere a todas las personas en el seguimiento de Jesús: todas son diáconas unas de otras, en postura de humildad[12]. Aquí no hay ninguna distinción entre el servicio de las mujeres y la función de los hombres, como se acostumbra a hacer en la exégesis tradicional.

María Magdalena es la mujer destacada. Esto, sin duda, por haber tenido un gran liderazgo en el discipulado, entre las personas discípulas que seguían a Jesús. Habiendo sido curada, pasó a ser parte del grupo de Jesús, que andando por las aldeas y ciudades llegó hasta Jerusalén. Ella, junto con "muchas" mujeres, no abandonaron a Jesús. El relato de Juan se diferencia de los otros; en él, las mujeres se encuentran al pie de la cruz. Históricamente es más viable la versión de Marcos y de Mateo. Estos dicen que las mujeres se quedaron "observando de lejos". Esta acción tiene su explicación en las consecuencias, que una ejecución podía tener para las personas amigas y para los parientes del crucificado: éstas eran vigiladas por los guardias, no podían usar luto, no podían retirar el cuerpo de la cruz para enterrarlo dignamente, bajo pena de castigos brutales, entre ellos igualmente la cruz. Quien escribe sobre las ejecuciones en masa es Tácito y Josefo , bajo el gobierno de Tiberio, en la época de Jesús:

> *"Allí había una enorme montaña de difuntos, de ambos sexos, de todas las edades, personas de origen noble y humilde. No estaba permitido a parientes y amigos acercarse para llorar a sus muertos, ni siquiera que los mirasen por más tiempo. Los guardias estaban apostados en todos los lados; ellos se fijaban cuidadosamente para ver si alguien daba señales de duelo"*[13].

El hecho de que las mujeres observasen de lejos tiene que ver exactamente con esta situación de peligro. Ellas, al menos, observaban de lejos, para ver lo que sucedía, para saber donde llevarían el cuerpo de su Maestro amado[14], ¡para recupe-

---

12 Sobre este tema, Luise Schottroff, *María Madalena e as mulheres junto ao sepulcro de Jesus* (impresa por las Ediciones Paulinas). El término *diakonein* refleja sociológicamente la estructura patriarcal: originalmente describe el servicio de las mujeres y personas esclavas como el trabajo que necesita ser hecho, pero que no es valorizado. Amplio material sobre esto en Luise Schottroff, *Lydias´ ungeduldige Schwestern*, o.c., p. 299-308.

13 Tácito, *Anales* 6,19, subrayado por mí. Vea Josefo, *Guerra judaica* 2,253.

14 José de Arimatea consiguió el cuerpo valiéndose de su riqueza y, consecuentemente en estrecha unión con Poncio Pilato.

rarlo más tarde! ¿Desaparecieron los discípulos varones? Solamente Lucas los incluyó en la narrativa de la cruz. Probablemente estaban en su escondrijo en la ciudad, con miedo, mucha tristeza, enlutados, incapaces de actuar (Mc 14,50; 16,10).

También, en la mañana del domingo, son estas mujeres, entre ellas María Magdalena, las que van al sepulcro de Jesús. Ellas toman la iniciativa de ungirlo, embalsamarlo. Quieren prestar, con esto, su último servicio de amor a su Maestro. Van con miedo, cosa comprensible, y toda precaución es poca ¡pero van! Y son ellas, también, y por esto mismo, las primeras en ver y entender la grandiosidad divina de lo que sucedió. En este contexto de miedo, se da la gran sorpresa en la vida de ellas. En la escena del sepulcro, donde encuentran los "dos hombres"; Lc 24,8 resalta que "las mujeres recordarán las palabras de Jesús". Esto significa que ellas estuvieron junto a él, cuando él hablaba sobre estas cosas... También, a partir de aquí se hace indispensable una relectura "de atrás hacia adelante" en lo que se refiere al discipulado de mujeres, en el ministerio de Jesús.

Es María Magdalena la que se destaca, la que habla, la que reconoce al resucitado; pero son las *mujeres en cuanto grupo*, las que son enviadas para anunciar a las demás personas discípulas sobre lo que sucedió (Mt 28,10; Jn 20,17 por Jesús; Mc 16,7; por el ángel). Los sinópticos, Mc 16,9 (diferente del agregado posterior 16,10-11) terminan diciendo que, después de haber recibido el encargo del anuncio, las mujeres huyeron, porque estaban con miedo, y que por esto nada contaron a nadie. Esta, ciertamente, es la situación que corresponde, no solamente a la realidad de las mujeres en el sepulcro de Jesús, sino a la realidad actual de la comunidad marquina, que se encuentra dispersa por las presiones de la persecución en los años 70. En Lc 24,9-10, ellas asumen su responsabilidad, y anuncian la Buena Nueva consoladoramente, pero "ellos no creyeron". Según Mt 28,16, "los once discípulos fueron a Galilea, al lugar que Jesús les había indicado..." y los envió... (Mt 28,19). Lo mismo debieron hacer las mujeres, según el relato de Mt 28,10.

"Ellos no creyeron", es algo particular de Lucas y del añadido de Marcos. La mayoría de los exégetas interpretan esta afirmación de forma antijudaica, diciendo que los discípulos no creyeron, porque eran mujeres las que hablaban y porque, en el judaísmo las mujeres no tenían ningún valor en cuanto testimonio. Conforme Mc 16,13, el grupo tampoco dio crédito al anuncio de los otros dos discípulos. No creyeron *en el contenido de sus palabras*, no por ser mujeres, sino porque el anuncio era demasiado fantástico, ¡a pesar de ser esperado¡[15].

Estos pasajes muestran varios aspectos de los orígenes del movimiento jesuánico y judaico-cristiano, pero que muchas veces fueron ocultados por la historiografía androcéntrica –patriarcal– tanto de los propios escritos cuanto de los exégetas: 1) las mujeres participaban de este movimiento de personas iguales desde el principio, en el seguimiento y en el servicio; 2) en el origen del cristianismo no se vetó a las mujeres el derecho de hablar, de anunciar Buenas Nuevas a los demás discípulos, ni el libre y responsable derecho de ir y de venir dentro de aquella situación de peligro; 3) el nacimiento –"principio de los dolores"– del movimiento judaico-cristiano se da a partir de aquel sepulcro en Jerusalén, donde las mujeres, amenazadas y con miedo, experimentan una Epifanía y son llamadas apóstolas del resucitado; 4) de es-

15 Situación semejante en Hch 12,14-15, mayores detalles, Ivoni Richter Reimer, *Vida de mulheres na sociedade e na igreja*, Paulinas, São Paulo 1995, p. 65-66.

ta manera, las mujeres y sus experiencias liberadoras no son heroizadas. También ellas, como los hombres, sienten miedo, están amenazadas por el poder romano y por esto vacilan. Ellas no disfrutan, como muchos piensan, de un ilusorio "privilegio de ser mujer"...

4.1. Mecanismos para silenciar el apostolado de María Magdalena

Lucas es bastante sutil en su historiografía. El no consigue negar que las mujeres estaban observando de lejos al crucificado. Pero coloca su presencia entre comillas al lado de todos los conocidos de Jesús, sin mencionar ningún nombre (Lc 23,49). Y esto, él lo extiende durante toda la historia del entierro y de la propia resurrección de Jesús, hasta que, al final, después de haberse dado el anuncio a través de ellas, menciona el nombre de tres (24,10). El atestigua que, entre otras, María Magdalena no solo fue apenas testiga de la resurrección, sino que, también la anunció a los otros discípulos. Por lo tanto, el propio Lucas muestra en su evangelio, que María Magdalena estaba junto con Jesús, desde el inicio en Galilea hasta el final, y en el recomienzo en Jerusalén, habiendo sido el primer testimonio de la resurrección.

Ser testimonio de la resurrección, es el presupuesto para la "selección" del décimo segundo apóstol basada en el "juego de la suerte" en Hch 1,21-22.26. Solo que, en la boca de Pedro, Lucas dice que la persona a ser escogida debe ser "uno de los hombres (*andron*)" que acompañaron a Jesús desde el comienzo[16]. No es solo ahí donde se silencia y excluye la participación igualitaria de las mujeres en el camino de Jesús. Lucas ya lo hizo anteriormente. Ahora, en los "Hechos de los Apóstoles", silencia, inclusive, el nombre de las mujeres, entre ellas María Magdalena. Con esto, se va preparando cada vez más fuerte, en la última década del primer siglo, un proceso de exclusión de las mujeres en una línea del cristianismo primitivo, que se fue jerarquizando gradual y patriarcalmente, ya desde el tiempo de Pablo. Él, en 1 Co 15, silenció el testimonio de María Magdalena, y de las otras mujeres. Esta, fue la rama del cristianismo que acabó venciendo y se impuso. Esto lo vemos en el propio proceso de canonización de los escritos.

4.2. "Te exaltas contra la mujer como los adversarios"

Otros evangelios, llamados "apócrifos", escritos durante el siglo II, expresan la posición-clave que María Magdalena ocupa entre el grupo de Jesús, en esta situación post-pascual. Denuncian, una tendencia de excluir a las mujeres como agentes en el proceso salvífico, manifiesta siempre en la declaración envidiosa de Pedro. Hay, por parte e interés de él, una disputa de poder con respecto a la primacía en el apostolado. Aquí, sin embargo, María Magdalena siempre queda mejor. Cito dos ejemplos: *El Evangelio de Mani*[17] nos cuenta que María Magdalena y muchas otras mujeres van al sepulcro para embalsamar a Jesús. El resucitado conversa mucho con María Magdalena. Entre otras cosas, le dice: "María, María, reconóceme... Yo no

---

16 Mayores detalles, Ibid., p. 14-19.
17 W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apocryphen*, v. 1, p. 320-323.

me aparecí antes a ti, hasta que vi tus lágrimas y tu sufrimiento. Quita esa tristeza y realiza este servicio (*leiturgia*): Se mi mensajera para estos huérfanos errantes [otros discípulos]". El resucitado entonces le dice todo lo que ella debería contar y hablar a los otros y, si no creyesen, debía llamar a Pedro a su lado y recordarle las cosas que Jesús le había hablado en el Monte de los Olivos. *El Evangelio de María*[18] cuenta que, después de una aparición del resucitado a un grupo de discípulas y discípulos, teniendo por objetivo el instruirlos de cómo deberían proceder de ahora en adelante, todos quedaron tristes y además enlutados lloraban mucho, diciendo '¿Cómo podremos ir al pueblo gentil a predicar el Evangelio del reino del Hijo del Hombre? Si ni éste fue tratado con indulgencia, ¿cómo seremos tratados nosotros?' Entonces María se levantó, hizo su saludo y dijo: 'No lloren, no se pongan tristes y de luto, ni sean indecisos, pues la gracia estará con todos ustedes y los protegerá. Dejen que alabemos su grandeza, pues él nos preparó y nos hizo personas humanas.' Cuando ella dijo esto, cambiaron su actitud positivamente y comenzaron a discutir sobre la Palabra del Salvador." Ahí, viene una parte, en la cual Pedro le pide a ella, que hable de la revelación que había recibido del Señor, el cual la amaba más que a las demás mujeres. Entonces María habla, cuenta que había visto al Señor, y que éste le había instruido acerca del alma, del Espíritu y de la razón. Andrés, entonces, dijo que él no creía que el Señor le hubiese hablado esto. A lo que Pedro indignado dijo: "¿Será que delante de nosotros él hablaría secretamente con una mujer y no abiertamente? ¿Será que debemos convertirnos y todos debemos oírla? ¿Será que él dio preferencia a ella en lugar de a nosotros?" Aquí aparece la envidiosa enemistad de Pedro en relación a María Magdalena, atestiguada también en otros "apócrifos" (en el evangelio de Tomás, Pedro por ejemplo dice: "Es necesario que María nos deje, pues las mujeres no son dignas de vivir"). Ante esto, María Magdalena se queda desesperada, pero recibe el apoyo de Leví, que la defiende, diciendo a Pedro: "Pedro, siempre fuiste impetuoso/irritativo. Ahora veo que *te exaltas contra la mujer como los adversarios*. Pero, si el Señor la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Ciertamente el Salvador la conoce muy bien. Por esto, él la amó más que a todos nosotros. Nosotros deberíamos avergonzarnos, revestirnos de perfección como él nos ordenó, y anunciar el Evangelio, sin que decretemos ningún mandamiento más ni otra ley, a no ser aquello que el Salvador nos dijo y ordenó." Después de esto, fueron a predicar el Evangelio.

En estos "apócrifos", María Magdalena aparece como apóstola de los apóstoles: ella los consuela, ella los amonesta, ella hace que salgan para anunciar el Evangelio. Tenemos, en estos escritos, junto con los textos arriba mencionados de los evangelios sinópticos, por un lado, el testimonio sobre la autoridad apostólica de mujeres, por otro lado, la oposición a esta autoridad. Sin duda, esto refleja situaciones concretas y reales del siglo II, en las cuales, el conflicto acerca de la participación de las mujeres en todos los niveles eclesiales y eclesiásticos estaba muy candente. Prueba de esto, no solo son estos testimonios apócrifos a favor del ministerio de María Magdalena y de otras mujeres, sino que también, había otros escritos apropiados para argumentar contra el sacerdocio de las mujeres[19].

---

18 Ibid, p. 313-315. Subrayado por mí.

19 A este respecto cf. Elizabeth Schüssler Fiorenza, o.c., p. 349ss.

5. Desde el principio: las mujeres en el arduo trabajo misionero

Las mujeres, no solo fueron presentadas como el don del anuncio pascual, también quedan orando, unánimes, juntamente con los hombres, después de la ascensión del resucitado (Hch 1,12-14). Reciben el Espíritu Santo, participan de los dones proféticos y de la diaconía diaria (Hch 2,1-4.17-18; 6,1). Junto a los hombres, sufren la primera persecución en Jerusalén y son dispersadas por las regiones de Judea y Samaria, siendo, también allí, perseguidas por Saulo (Hch 8,1-3; 9,1-2). Esto es confirmado por el propio Pablo, que utiliza la Palabra "iglesia", para caracterizar las personas que son perseguidas por él (1 Co 15,9; Flm 3,6; Ga 1,13.23). Es importante observar un pequeño detalle en la narración de Lucas; en Hch 8,4: se menciona a las mujeres y a los hombres dispersos, y dice que, en todos los lugares por los cuales pasaban "predicaban la Palabra/evangelizaban". Está implícito que, el *conjunto de las personas dispersas*, eran agentes de evangelización, instrumentos de Dios en la siembra de la Buena Nueva. La afirmación de Lucas en Hch 21,9 confirma la actuación directa de las mujeres en este proceso. ¡Felipe tiene cuatro hijas profetisas! Como siempre, Lucas deja para el final de su escrito la mención de esta noticia. Conociéndolo, podemos entender que ellas ya actuaban en el inicio, juntamente con Felipe, conforme al relato en 8,4-8. Y es así que la "iglesia" va creciendo fruto del trabajo de las mujeres y de los hombres que, a pesar de ser perseguidos, y de encontrarse dispersos, dan un testimonio valiente y fiel de su fe en Cristo judío resucitado.

5.1. "Notables entre los apóstoles..."

Pablo no reduce el uso de la palabra "apóstol" a los Doce. Él, también, se aplica el término a sí mismo (Rm 1,1; 1 Co 1,1; Ga 1,1 entre muchos otros), y a las otras personas, que deben haber sido conocidas con este título: Epafrodito es apóstol y "liturgo" entre las personas cristianas en Filipos (Flp 2,25); Andrónico es apóstol, así, como, Junia es apóstola (Rm 16,7). Y ambos, lo son de forma admirable y excelente, son ¡"notables entre los apóstoles"¡ La pareja —no podemos saber si son casados[20]— se encuentra en Roma, trabajando por el Evangelio, juntamente con Priscila y Aquila, Trifena y Trifosa, Pérside, Urbano, Amplíato, Rufo y su madre, Julia, Nereo y su hermana, y muchas otras personas (Rm 16,1-16). Hacen parte de la primera y, respectivamente, de la segunda generación cristiana. Sabemos que, por ejemplo Andrónico y Junia, Priscila y Aquila, eran personas cristianas antes que Pablo[21], y que realizaban un trabajo misionero-evangélico, ya antes que él.

Priscila y Aquila, así como Pablo, hacían tiendas para sobrevivir, perteneciendo económicamente a la gran masa de la población en Roma, y religiosamente a la minoría judaico-cristiana perseguida. En su casa, que al mismo tiempo era su lugar de trabajo, reunían una "iglesia", un grupo de personas cristianas para celebrar su fe. Es posible que esto sucediera diariamente, como en los inicios en Jerusalén, inclu-

---

20 Pablo aborda la cuestión de que es costumbre que los apóstoles sean acompañados de una mujer hermana. (1 Co 9,5).

21 Hch 18,1-2: El decreto de Claudio expulsó a personas judaico-cristianas de Roma, que confesaban a Cristo (Cresto) como Señor y Salvador.

sive con el partir del pan. La evangelización se daba así, en medio del trabajo duro del "taller", donde también llegaban personas extrañas; el fortalecimiento de la fe, el consuelo, la celebración, se daban durante las "reuniones eclesiales", en la misma "casa"[22]. Su trabajo era "duro", tanto profesionalmente, cuanto en su afán por el Evangelio.

Para ver cuántas mujeres, y cómo ellas trabajaban por el Evangelio, me remito a Rm 16,1-16. Allí, Pablo menciona 27 nombres de personas: 8 de mujeres y 19 de hombres. Si miramos cuáles de estas personas están caracterizadas con alguna "actividad" en la vida eclesial, obtendremos otra relación: 7 mujeres y 3 hombres. Veamos[23]:

- Febe: diácona en la iglesia de Cencrea y protectora (patronissa).
- Junia: apóstola.
- Priscila: trabaja con Pablo en la obra de Cristo - "colaboradora"; iglesia en su casa.
- María, Trifena, Trifosa, Pérsida: trabajaron mucho en el Señor.
- Aquila: trabaja con Pablo en la obra de Cristo - "colaboradora"; iglesia en su casa.
- Andrónico: apóstol.
- Urbano: trabaja con Pablo en la obra de Cristo - "colaborador".

¿Qué significa ser "colaboradora" de Pablo en Cristo y "trabajar mucho en el Señor"? *Synergós* significa alguien "trabaja/actúa junto"; se trata de personas –mujeres y hombres– que realizan un trabajo de igual a igual, de hombro a hombro, no caracterizado por la subordinación. La especificación "en Cristo" indica que, se trata del trabajo relacionado con el anuncio de la obra salvífica de Cristo, *con evangelización y misión*. "Trabajar mucho en el Señor" está expresado, en griego, con el verbo *kopiáo*. Obsérvese, que este término es utilizado solamente para caracterizar el trabajo de la mayoría de las mujeres. Expresa un trabajo arduo, duro, sufrido, que trae mucho cansancio, diríamos "*stress*" (Mt 11,28; Lc 5,5; Jn 4,6, etc). Este verbo fue aplicado, como término técnico, para el *trabajo misionero*, que Pablo también aplica para describir su propio trabajo (1 Co 15,10; Ga 4,11).

6. "Sus nombres están en el libro de la vida"

Ya vimos que, desde el principio, las mujeres participaban activamente en el movimiento de Jesús y en la formación de las primeras comunidades cristianas. Su trabajo en la organización comunitaria, y en la propagación del Evangelio, era tan cansado como, por ejemplo, el de Pablo. Jesús había puesto señales liberadoras en la vida de las mujeres de una sociedad patriarcal. El no las discriminaba por motivo

---

22 Respecto de la "casa" de Priscila y de Aquila cn Roma, cf. P. Lampe, *Die stradtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 18), Tübingen 1987, p. 161; Ivoni Richter Reimer, *Vida*, p. 89ss.

23 P. Lampe, Ibid., p. 135ss; Uwe Wegner, «Aspectos socioeconómicos na Carta aos Romanos», *Estudos Bíblicos*, v. 25 (1990) 43-57.

de género o por clase social. Las mujeres responden a este tratamiento con la confesión de fe, seguimiento y servicio. En este camino de testimonio, encontramos tanto mujeres peregrinas, cuanto mujeres sedentarias. Pertenecen al grupo de peregrinas las mujeres que seguían a Jesús desde Galilea hasta Jerusalén, como ya vimos anteriormente. Se trata de mujeres que van andando de ciudad en ciudad, de aldea en aldea, están siempre en camino. Esto lo hacían para, juntamente con los doce, acompañar a Jesús y servirlos "conforme a las posibilidades que están a su alcance" (Lc 8,3)[24]. Experimentaron la solidaridad de Jesús y su respuesta es igualmente solidaria, sabiendo que, al pertenecer a un grupo profético-mesiánico, ponen sus vidas en peligro, dentro de las circunstancias de la Pax Romana. Mujeres de esta generación son las que ayudaron a organizar la comunidad post-pascual en Jerusalén y en la dispersión (Hch 1,14; 8,4 en los textos).

Priscila, por ejemplo, debe ser fruto de esta evangelización. Ella, juntamente con su marido Aquila, era peregrina, pero temporalmente vivía como sedentaria. Su peregrinación se daba a causa de las persecuciones (Hch 18,2) y sin duda, también, por causa de su trabajo profesional y misionero. En los lugares donde "ponían su tienda" trabajaban en la confección de tiendas y formaban pequeñas comunidades judeo-cristianas, reuniéndose en su casa para las celebraciones del culto. Es lo que se llama "iglesia doméstica", en la cual Priscila y no Aquila, 'empujaba el carro'[25]. Sin duda, deben haber colocado su vida solidariamente al servicio de muchas personas, y por esto, corrieron peligros. Un ejemplo de esto lo encontramos en Rm 16,4, donde Pablo afirma, que la pareja arriesgó su propia vida para salvar la de Pablo; infelizmente no sabemos las circunstancias. La diaconía y la evangelización realizadas por Priscila, también, se desarrollan como asesoría solidaria a colegas 'predicadores', tal y como lo encontramos en Hch 18,26.

Hay diferencias entre las iglesias que se reunían en las casas de mujeres, desde el origen étnico y hasta en la forma del servicio. Lo que es común en todas es la solidaridad practicada en relación a las personas marginadas en la sociedad, o que corren peligro. Como ejemplos, recuerdo el de María, madre de Juan, en cuya casa un grupo de judaico-cristianos "estaba reunido para celebrar el culto a Dios" (Hch 12,12). Allí, una joven esclava, Rode fue recibida y valorizada como ser humano, tratada igual que las demás personas de aquella comunidad; allí, la comunidad ejerció la práctica de la no-denuncia de un fugitivo romano (vea el contexto). Otro ejemplo, es la casa de Lidia, que igualmente acogió a misioneros cristianos, ofreciéndoles abrigo y protección dentro de una situación política de inminente persecución (Hch 16,13ss). Menciono además, el ejemplo de Tabita que abriga en su casa a una comunidad, en la cual, las viudas, las excluidas de la sociedad, se sentían valorizadas y amparadas (Hch 9, 34ss). Hay muchos otros ejemplos cuyo recuerdo histórico se está recuperando en los últimos tiempos. Todas ellas, así como Ebodia y Síntique, trabajaron mucho por el Evangelio, haciéndolo presente en el diario vivir: eran líderes, amenazadas constantemente por el martirio, y por esto, ¡sus nombres ya están en el Libro de la Vida! (Flp 4,3).

---

24 Esta traducción es correctamente defendida y argumentada por Luise Schottroff, *Lydias' ungeduldige Schwestern*, p. 307, con lo que no se reduce su servicio a bienes financieros.

25 En los saludos de Pablo, Priscila generalmente es mencionada antes de Aquila; Juan Crisóstomo, *Salutatem Priscillam II,1* la llama de "excelente misionera", y cuando habla de la pareja dice "la misionera Priscila y su marido Aquila". Mayores detalles, vea Ivoni Richter Reimer, Vida, p. 89-97.

7. Perspectivas para el futuro...

Intenté rescatar algunos aspectos y momentos de los orígenes del "cristianismo primitivo", colocando a las mujeres en el centro del contenido vivido y anunciado también por ellas. Queda mucho por profundizar. Pero, es una honra y un compromiso muy grande poder participar del grupo de personas que buscan mantener viva esta memoria de las mujeres que nos precedieron en la fe y en el trabajo fatigoso. Haciendo esto, tengo la certeza que el Evangelio se está anunciando, y la diaconía junto a personas excluidas y empobrecidas no se está olvidando. Estoy recordando unas palabras de Jesús. (Cf. Mt 26,6-13...)

Ivoni Richter Reimer
Alameda Alcides 102
Niterói - RJ
Brasil
24230-120

FRANCISCO RUBEAUX

Las raíces del Cuarto Evangelio

Para conocer mejor al grupo, guardián de la tradición joánica, tenemos un único camino: el cuarto evangelio. Partiendo del libro como lo tenemos en el canon de las Escrituras, buscamos hacer un recorrido regresivo hasta, si lo conseguimos, llegar a los orígenes de su testimonio. Han sido elegidos tres sectores de investigación : la formación literaria, el objetivo y los destinatarios de la obra, y al fin un paralelo con los sinópticos, permitiendo así destacar las particularidades del libro. En la última parte de este artículo, se intenta recoger todos los indicios que se hallan en la investigación y presentar una posible reconstitución de la obra, que hace también aparecer la comunidad de la cual nació: la escuela joánica.

To become acquainted with the group which graded the Johannine tradition we have only one path: the Fourth Gospel. Starting with the book as we have it in the canon of the Scriptures we try to trace a regressive course to reach, if possible, the origins of its witness. Three areas of research were chosen: The literary formation, the objective, and the audience of the work. And finally, we draw the parallel with the Synoptic Gospels, which allows us to lift out the particularities of the book. In the last part of the article we try to gather up the indications found in the research and to present a possible reconstruction of the work which shall make available also the community in which it was born: the johannine school.

Introducción

Plantear un tema de esa magnitud, en el contexto de un artículo, parece querer mostrar más de lo que en realidad somos capaces. Para llegar a las raíces del cuarto evangelio, o sea, al lugar sociológico y teológico que le dio origen, sólo tenemos un camino: el mismo libro. Hoy, todos los biblistas críticos, sobretodo los estudiosos del cuarto evangelio, reconocen como casi imposible reconstruir la historia literaria del libro atribuido a Juan. El abanico amplio y variado de las hipótesis y soluciones presentadas hasta hoy está para convencernos de esa afirmación. Por eso aquí vamos a intentar ofrecer algunos indicios que pueden servir a una reconstrucción hipotética de la historia y así aproximarnos a sus orígenes. Al igual que en una novela policíaca iremos por pruebas, sospechas, indicios y, partiendo de los resultados obtenidos, nos arriesgaremos a dar las diferentes etapas posibles de redacción del libro atribuido a Juan hasta, quizás, poder llegar a lo que ha sido el evangelio del discípulo amado antes del 70.

Para este trabajo, elegimos tres sectores de investigación: la formación literaria actual, el objetivo de la obra (¿porqué fue escrita y para quién?) y al final sus similitudes y particularidades en la confrontación con los sinópticos. En la última parte de este artículo presentaremos las posibles etapas de la formación de la tradición joánica del 130 d.C., volviendo a los orígenes. ¿Por qué 130? Sabemos que en 1935, en Manchester, fue publicado el papiro *"Rylands griego 457"*, comúnmente llamado P 52. Ese documento reproduce fragmentos de Juan 18,31-33 y 18,37-38, en una escritura que puede ser fechada del primer cuarto del siglo II (100-125). Es el documento más antiguo que se tiene del evangelio de Juan e incluso de los manuscritos del Nuevo Testamento. Ese papiro testifica la presencia, en Egipto, del cuarto evangelio inmediatamente al inicio del 2° siglo de nuestra era. Por eso, desde ya consideramos el inicio del 2° siglo como la época más probable para la redacción definitiva del Evangelio de Juan. Nos resta ahora investigar los 70 años que separan esa redacción definitiva del evento de ¡Jesús de Nazaret!, que él presenta. Es el motivo que nos lleva también al final a seguir una cronología regresiva: partiendo de la obra que tenemos hoy y que era la obra ya presente en Egipto alrededor de 120 d.C., cuáles son las etapas sucesivas de la vida, no solamente del libro, sino también de las personas del medio, de las cuales él salió, acompañando así, tanto la historia, literaria como la historia de la propia comunidad.

1. Forma literaria

El texto que se nos presenta hoy, es un texto de una cierta unidad en cuanto a su vocabulario y sus reflexiones teológicas. Pero cualquier lector nota pronto que el escritor de tal obra no ha sido único o al menos no escribió su libro de una sola vez. El libro de Juan es el resultado de una historia redaccional muy larga, durante la cual varias manos ayudaron a crear esa obra. Al leer el texto, nos encontramos con añadiduras explicativas o doctrinales, con rupturas y hasta contradicciones.

1.1. El capítulo 21

En ese aspecto de la investigación el elemento más claro es sin duda alguna el caso del capítulo 21. Mientras el libro termina en el capítulo 20,30-31, con una conclusión que al mismo tiempo revela el objetivo del libro, el texto actual nos ofrece todavía un capítulo, narrando la última señal de Jesús: la pesca maravillosa. El libro presenta en total siete señales que encuentran su sentido pleno en la octava que es la cruz, donde Jesús es glorificado, eso es, reconocido en la gloria, por lo tanto, en su divinidad. La señal del capítulo 21 viene a desarreglar esa construcción, sin que podamos afirmar como algunos comentaristas, que haya sido un simple desplazamiento de una parte de la obra a otro lugar. Realmente el capítulo 21 fue añadido a una primera redacción del evangelio, porque había necesidad de actualizar el texto con las nuevas situaciones vividas por la comunidad. Así, el capítulo 21 termina con una conclusión muy bien elaborada, en la que encontramos un indicio interesante respecto al medio de donde viene surgiendo ese último capítulo. Podemos leer Jn 21,24: ¡Sabemos que su testimonio es verdadero.! Ese ¡sabemos! viene de un grupo que hace auténtico el testimonio del discípulo amado. Ese mismo grupo ¡nosotros!

aparece también en Jn 1,14.16.17. Detrás de ese ¡nosotros! está la comunidad que se responsabiliza por la autenticidad de todo aquello que se encuentra escrito en el libro. Se trata no sólo de un redactor o mismo actor, sino de un grupo de personas en el seno de las cuales el testimonio sobre Jesucristo se proclamó, guardó y profundizó delante de las diferentes necesidades de actualización. Todo indica que ese testimonio del discípulo amado se transmitió a la comunidad de forma oral. También de forma oral, por las necesidades catequéticas y misioneras, se retomó, explicitó, explicó y por eso se aumentó en su presentación y forma literaria, como también en su contenido. Los exégetas, hoy día, llaman a ese medio ambiente, en que nació y se desarrolló el cuarto evangelio, ¡escuela joánica!. Es un lugar, en donde la tradición cristiana se transme por la enseñanza, un lugar en donde esa tradición se concentra a veces en producción literaria. Es una escuela teológica, no de gabinete, sino en la vida, en donde la tradición se elabora en discursos teológicos para responder a los cuestionamientos siempre nuevos, con los que las comunidades se confrontan en su día a día. Resumiendo, es un lugar, en donde los fieles hacen la experiencia de lo que nos relata el propio evangelio: ¡Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo, y os recordará todo lo que yo os he dicho! (Jn 14,26). Agustín, el obispo de Hipona, solía comentar ese versículo afirmando que así se puede llamar el Espíritu Santo de ¡inteligencia y memoria del cristiano!. El evento ¡Jesús de Nazaret! es releído constantemente a la luz del Espíritu que hace avanzar a la iglesia, pues la interpela y cuestiona en la realidad histórica en que se encuentra inserta y así la obliga a actualizar su mensaje.

1.2. Las rupturas

Esa relectura constante provoca rupturas literarias numerosas en el libro de Juan. Citaremos aquí algunos *casos más característicos*.

Al final de Jn 14,31 encontramos esa orden de Jesús: ¡Levantaos, vámonos de aquí! Ahora bien, luego sigue la alegoría de la vid y las palabras del Maestro sobre la convivencia comunitaria y las persecuciones por parte de los enemigos. Aún después encontramos la llamada ¡oración sacerdotal de Jesús!. Estamos percibiendo aquí una ruptura en la secuencia del texto. Inicialmente es muy probable que al fin del capítulo 14 el texto continuaba en el capítulo 18. Esa ruptura se dio por inserción de una nueva reflexión, una nueva profundización, probablemente provocada por problemas internos y externos a las comunidades.

En Jn 12,37-43 leemos la conclusión general del libro de las señales. Fueron posteriormente añadidos los v. 44 a 50 para desarrollar el tema de la incredulidad de los líderes judaicos.

Existe también una ruptura entre el capítulo 5 y 6. El discurso de Jesús hasta el fin del capítulo 5 se da en Jerusalén, en el momento de una fiesta después de haber curado (¡limpiado!, dice el texto original) a un paralítico. Pero el capítulo 6 inicia de la siguiente forma: ¡Después de esto, se fue Jesús a la otra ribera del mar de Galilea, la de Tiberíades! (Jn 6,1). Si fuera ¡después! del discurso en Jerusalén, no sabemos cómo, por qué o cuándo Jesús volvió para la Galilea y mucho menos lo que hizo o enseñó de este lado del mar, antes de irse a la otra orilla. Muchos comentaristas de Juan piensan que aquí estamos delante de una ruptura provocada o por una inserción de un nuevo texto en el anterior, o por un desplazamiento de partes narra-

tivas en una nueva perspectiva de orden literario. Lo que también es interesante notar aquí es la denominación geográfica: ¡el mar de Galilea, el de Tiberíades! (Jn 6,1). Sólo en el libro de Juan encontramos ese tipo de identificación para el lago de Genesaret: mar de Tiberíades (Jn 6,1; 21,1). Esa identificación es un indicio para fechar el origen del texto, ya que en la época de Jesús, el tetrarca Herodes mandó edificar la ciudad de Tiberías, pero pronto hubo rechazo por parte de los judíos, principalmente los fariseos, por ser la ciudad construida en parte sobre un antiguo cementerio. Más tarde la ciudad se declarará ¡pura! y después del 70 se constituirá en el centro principal de la vida nacional y espiritual de los judíos (lugar de origen de una de las versiones del Talmud y sede de la escuela de los masoretas y tannaim). En ese contexto geográfico así definido, el texto habla también de la fiesta de la pascua como la fiesta *de los judíos*, marcando así una cierta distancia entre el judaísmo oficial y la comunidad.

1.3. Las anexiones

Provocando rupturas literarias, las anexiones también vienen a interrumpir la secuencia lógica del texto para explicitar o añadir una reflexión respecto al tema expuesto. Vimos ya el caso del final del capítulo 12, donde los v. 44 hasta 50 explican lo que ocurre con los incrédulos que no aceptan reconocer la gloria de Yahveh a través de las señales realizadas por Jesús. En esa misma anexión encontramos también una precisión en cuanto a la visión escatológica de la comunidad. Con el pasar del tiempo, las comunidades tuvieron que profundizar y actualizar su reflexión sobre ese tema tan importante. ¿Cuándo llegaría el último momento, el último día? ¿No había sucedido con la venida del Mesías? ¿Él mismo no había prometido que habría de volver en breve? Pero el tiempo va pasando y las comunidades están en la lucha diaria sin perspectiva del Día del Señor. Ahora se trata de explicar ese retraso. La palabra ya vino y vino como criterio de juicio. Pero ese juicio sólo será proclamado en el último día, día de juicio que todavía tiene que venir. Por eso, en ese tiempo intermedio hay siempre posibilidad de convertirse, de creer en la palabra de Jesús, que viene del Padre, y que es transmitida por la comunidad partiendo del testimonio del discípulo amado.

Las anexiones pueden también explicarse como en Jn 19,3-36, donde percibimos que los v. 34 y 35 fueron añadidos para reafirmar la autenticidad del testimonio. En el episodio del ¡lavatorio de los pies! nos encontramos con dos explicaciones del gesto de Jesús, las cuales fueron yuxtapuestas: Jn 13,6-11 y Jn 13,12-17. La primera enfoca la participación de los discípulos en la condición del Maestro: estar puro es estar en comunicación con el Señor. La segunda insiste sobre el gesto como *kénosis* o sea el Maestro y Señor se rebajó al punto de lavar los pies de sus discípulos, así deben actuar ellos si quieren encontrar la verdadera felicidad.

Otras adiciones explicativas revelan un cambio en cuanto al ambiente cultural, por lo menos de los destinatarios del libro. Por ejemplo, en Jn 1,41-42, las palabras *mesías y cefas* se traducen para personas de cultura griega: *Cristós y Petrós*. De la misma manera en Jn 4,9b se nos explica que los judíos no se llevan con los samaritanos, y así podemos entender mejor el sentido profundo que tiene ese texto y ese mensaje de Jesús.

También, en Jn 4,2, recibimos una información que viene a precisar aquello que se nos narró en Jn 3,22. En el orden cronológico de los acontecimientos, es probable que Jesús de hecho, al modo de Juan, bautizó, pero esa práctica se atribuyó más tarde únicamente a los discípulos, por motivos que pueden ser relacionados con los problemas entre las comunidades joánicas y las comunidades de los bautistas.

1.4. Conclusión

¿Hasta dónde nos llevó esta primera investigación del texto?

En primer lugar, podemos aceptar la hipótesis de una escuela joánica, por lo tanto de un grupo-autor. En el seno de esa escuela, el actual cuarto evangelio se fue elaborando en base de relecturas constantes que se pueden constatar hasta en la forma literaria del texto mismo. Él lleva las marcas de enmiendas y suturas.

En segundo lugar, la obra literaria tiene sus raíces en una tradición oral que fue elaborada, partiendo de las necesidades catequéticas y misioneras. Es este aspecto el que nos gustaría plantear ahora, intentando, siempre partiendo del libro, mencionar los grupos con quienes la comunidad está dialogando.

Para que una palabra sea entendida, debe ser pronunciada en la lengua de los que la escuchan. Determinar las afinidades culturales de un texto es llegar más cerca de su medio de origen y de difusión. La predicación es influenciada por el predicador, pero también por aquellos a quien se destina. La palabra no cae de un cielo abstracto hacia un auditorio incoloro, sino que se produce un fenómeno de ósmosis.

2. El objetivo del libro

Para conseguir llegar a esos grupos, con los que el libro y, detrás de él, la comunidad está en diálogo, existe un camino posible: buscar las motivaciones que llevaron a guardar oralmente y después por escrito el testimonio del discípulo. Si nos referimos a la conclusión dada en Jn 20,30-31, constatamos que el objetivo del libro fue la fe en vista de la vida eterna. En realidad, pocas veces Juan emplea el substantivo ¡fe! (*pístis*), pero 98 veces él utiliza el verbo ¡creer! (*pisteúein*). La fe no se encierra en una actitud definitiva, sino se desarrolla en un proceso dinámico.

Como adhesión a una persona, la fe es sujeta al cambio, a evoluciones y profundizaciones. Es una actitud viva. El texto es bien claro en ese sentido: ¡Éstas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios! (Jn 20,31a). Se siente, por lo tanto, la necesidad de confirmar la fe de los miembros de la comunidad, quizás probados por la persecución, pero seguramente conmovidos por doctrinas, interpretaciones, ideas innovadoras que toman cuenta de las comunidades y hacen difícil la confesión de fe. Ahora bien, es solamente en la proclamación de la fe en Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, que se puede encontrar la vida plena (la palabra *vida* vuelve 36 veces en el libro). Esa es la preocupación del autor. Si estuviera apartada de la fe verdadera, la persona se aparta también de la fuente de la verdadera vida. La comunidad necesita volver a oír la proclamación de la fe. La primera carta de Juan nos aclara sobre esos posibles desvíos, cuando nos dice: ¡Salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros. Si hubiesen sido de los nuestros, habrían per-

manecido con nosotros! (1 Jn 2,19a). La comunidad enfrenta un problema de divisiones, sufre una escisión que exige una confirmación de la fe.

Ya con la conclusión del capítulo 21, estamos situados dentro de otra problemática. La comunidad se hace portadora del testimonio de los discípulos y por su parte tiene que mostrar ese testimonio, lo que forma un vocabulario muy característico también del cuarto evangelio (*martyrein* 33 veces); *martyría* 14 veces). Por ejemplo, desde el comienzo del libro se nos explica que Juan no se caracteriza por el hecho de bautizar, sino por el acto de testimoniar (Jn 1,7.15.19.32; 3,32-33). Así también, el discípulo enseñó un testimonio que la comunidad tiene la misión de transmitir. Por eso no podemos afirmar, como algunos intérpretes de Juan todavía hacen, que el cuarto evangelio está únicamente dirigido a los problemas específicos de la comunidad, que él es un libro intimista y poco involucrado en los problemas de la realidad. El libro, por el contrario, procura fortalecer la fe de los cristianos, para que ellos puedan continuar firmemente su misión de testigos de Jesucristo, Hijo de Dios, y única fuente de vida plena. Pero ¡esos! que salieron de entre nosotros ¿por qué no son de los nuestros? ¿Qué grupos obligan a la comunidad a fortalecerse en el testimonio recibido?

2.1. La gnosis

Ya al final del siglo I las ideas gnósticas están bastante difundidas, pero todavía no existe una sistematización, sino solamente una visión e ideas que invaden poco a poco las maneras de pensar de la época. De ese pensamiento que se basa en el dualismo griego de espíritu y materia y en la necesidad de tener un intermediario entre la humanidad y la divinidad, surgen varias teorías ¡teológicas!. Y algunos grupos también empiezan a querer releer el evento ¡Jesús de Nazaret! con los conceptos gnósticos. Una vez más la Primera Carta de Juan nos informa sobre este problema. Es posible que la escuela joánica quiso expresar el mensaje evangélico en un vocabulario propio de los gnósticos, pero, si lo hizo, fue para reforzar delante de la gnosis las afirmaciones de fe, como la creación, la redención, que son obras del mismo *lógos* (vea el prólogo de Juan, Jn 1). Y aunque el creyente no sea de este mundo, se le invita a vivir en este mundo. El cuarto evangelio también insiste en la encarnación como realidad histórica e inseparable de la persona de Cristo: Él realmente asumió una carne y ¡puso su Morada entre nosotros!. El pensamiento gnóstico tiene sus orígenes, entre otros lugares, en la Siria del siglo I. Círculos heterodoxos del judaísmo participaron en el surgimiento de ese tipo de pensamiento.

2.2. El judaísmo rabínico de Jamnia

No hay duda que la reflexión teológica de la escuela joánica también entra en diálogo con el judaísmo oficial que se reestructura en la Academia de Jamnia, a partir de los años 80 d.C. Cuando el texto presenta la incredulidad de los ¡judíos!, que llega hasta la conspiración contra la vida de Jesús, el grupo que se identifica como ¡judíos!, son los líderes del pueblo que, después de la guerra de 70, son esencialmente los fariseos. Son ellos quienes reorganizan la comunidad judaica, principalmente en Palestina, conmovida y desintegrada por la destrucción de Jerusalén. El texto evangélico se refiere a la expulsión de los cristianos de las sinagogas (Jn 9,22;

12,42; 16,2). Esa actitud se tomó por el judaísmo oficial de Jamnia, al introducir en las 18 bendiciones la siguiente oración: ¡Que no haya esperanza para los herejes y que el reino de la blasfemia sea extirpado en nuestros días. Que los *nozrim y minim* desaparezcan de inmediato. Que ellos sean borrados del libro de los vivos y no sean inscriptos entre los justos. Bendito seas Tu, Señor, que sometes a los orgullos.! Os *nozrim* aquí citados son los discípulos del profeta Jesús de Nazaret, también llamados de *nazaroi* o nazarenos.

Como hemos visto, las regiones de Tiberíades y de Siria (Antioquía) serán de aquí en adelante los centros espirituales del judaísmo. Allá también la escuela joánica presenta a Jesús y su mensaje dentro de un cuadro de reflexión que pueda ser entendido por los judíos. Todo lo que era de la Antigua Alianza, fue destruido, pero poco importa, pues en Jesús todas las instituciones del Antiguo Israel encontraron su pleno sentido: ley (torah), fiestas, templo, y hasta la historia del Pueblo: patriarcas, éxodo, profetismo, sabiduría... Jesús es ahora la única referencia para caminar con Dios y hacia Dios. En esa perspectiva, el redactor quiere distinguirse del grupo judaico, no por discriminación, sino para provocar el reconocimiento de Jesús como Mesías. El texto, por ejemplo, habla de la fiesta *de los judíos* (Jn 2,13; 6,4; etc.), de *su* ley, marcando así la distancia existente entre los dos grupos. Podemos notar la relectura que se hizo del texto ya existente a partir de ese nuevo acontecimiento. Aún más, debe haberse dado una reorganización del texto, en un esquema basado en las fiestas de los judíos, que en el texto actual suman seis, o sea, el número de la imperfección. Al final, es interesante notar que en el cuarto evangelio, además de los temas específicos del judaísmo antiguo, como el cordero pascual, el maná, el pastor o las fuentes del templo, existen también referencias a los libros deuterocanónicos, como el libro de la Sabiduría o el Eclesiástico (Sirácida). Eso revela una proximidad también de los círculos heterodoxos del judaísmo.

2.3. Los esenios y Qumrán

El año 1947 fue muy favorable para los estudiosos de la Biblia. Con el descubrimiento de los documentos en las grutas de la región de Qumrán y las ruinas del ¡monasterio! de los esenios, fueron apareciendo nuevas hipótesis, principalmente en lo que se dice respecto al Nuevo Testamento. Así, el autor del cuarto evangelio pasa a ser un esenio cristiano que busca hablar de la fe en Jesús con el referencial teórico de los esenios, utilizando el dualismo del bien y del mal, de la luz y de las tinieblas, de la verdad y de la mentira, de la vida y de la muerte... Pero, si el vocabulario es muy semejante, la inspiración fundamental de los dos está muy lejos la una de la otra. Para el Maestro de Justicia, toda su reforma es centralizada en la Ley de Moisés y pretende crear un grupo de ¡puros!, aislados de los hijos de la iniquidad. Juan, al contrario, nos revela al Padre en Jesucristo e invita a todos a hacerse hijos e hijas de Dios por la adhesión de la fe (Jn 1,12-13). Puede ser, que el autor del cuarto evangelio empleó el vocabulario esenio para dialogar con los miembros de la secta. ¿El mismo o algunos de la escuela joánica habrían sido anteriormente miembros del grupo esenio? Lo que podemos constatar es que el texto presenta trazos de relectura hecha en esa perspectiva. De otro lado sabemos que la comunidad de Qumrán fue destruida en la época de la guerra de los judíos contra Roma y que el grupo no sobrevivió a los acontecimientos del 70. ¿Fue en esa oportunidad que miembros

de la secta entraron en las comunidades joánicas? ¿Dónde se dio ese encuentro o esa confrontación? ¿En Siria, donde muchos grupos judíos heterodoxos encontraron refugio? Hay indicios, pero bastante frágiles.

2.4. Los bautistas

En el cuarto evangelio existe un buen número de narraciones que relatan la función de Juan el Bautista (Jn 1,6-8.15.19.39; 3,26-30; 5,33-36; 10,41) e insisten en el hecho de ser él un simple testigo o aún, como el texto lo expresa, ¡una voz (preparando)... el camino del Señor! (Jn 1,23). Esos textos revelan una tensión, quizás un conflicto entre los grupos seguidores del Bautista y las comunidades joánicas. Ahora bien, los grupos bautistas están bien representados en la Siria-Palestina del siglo I y hasta en Asia Menor (Hch 19,1-7). Ellos reconocen al Bautista como el Salvador escatológico y afirman que el más grande es aquel que vino primero: Juan el Bautista. Sabemos que, aún conforme al cuarto evangelio, los primeros discípulos de Jesús fueron discípulos de Juan (Jn 1,35). Es necesario confirmar la fe de las comunidades, principalmente delante de los grupos bautistas que todavía identifican al Mesías con la persona de Juan el Bautista.

2.5. Conclusiones

Es difícil de evaluar las diferentes influencias que hubo en el libro de Juan. Podemos constatar un firme arraigo en las tradiciones bíblicas comunes al judaísmo, sea ortodoxo u oficial, sea heterodoxo. El dualismo moralista de los esenios también está presente, como una influencia de las ideas gnósticas. ¿Pero qué es lo que esos indicios revelan exactamente? ¿Una confrontación de la escuela joánica con diferentes culturas y visiones de pensamiento? ¿Un intento de presentar la persona de Jesús, su práctica y su mensaje a diferentes grupos en búsqueda de vida, de sentido de vida? ¿Es una profundización de la fe para cristianos que pasan por crisis, persecuciones, desilusiones? Sin duda estamos delante de una obra que es el resultado de una constante actualización, es fruto de una tradición en movimiento. El texto es obra de personas que profesaron su fe, no en la repetición de fórmulas sagradas, pero estáticas, sino en el empleo de palabras e ideas que expresaban, la búsqueda, las esperanzas e incertidumbres de toda una humanida, sedienta de encontrar en su historia un camino, una verdad que llevasen a la vida plena. Como hemos visto, el texto hoy se ofrece a nosotros con varios substratos literarios de épocas y circunstancias diferentes. ¿Cuál es el núcleo original? ¿El texto original? Todavía estamos lejos de una respuesta clara y segura. Por eso vamos ahora a intentar identificar lo que hay en común entre los sinópticos y el cuarto evangelio y lo que le es peculiar.

3. El cuarto evangelio y sus particularidades

3.1. El cuarto evangelio y los sinópticos

Si comparamos nuestro Evangelio de Juan con los sinópticos, inmediatamente, a primera vista, todo en este libro parece ser diferente: la organización que rom-

pe con el esquema tradicional (Jesús va varias veces a Jerusalén y así el ministerio de Jesús en Judea es valorizado); faltan en el cuarto evangelio apelaciones a la conversión como preparación a la venida del reino; la transfiguración, el discurso de la montaña, el Padre Nuestro, etc. Hasta la eucaristía y la agonía se encuentran en situaciones diferentes, respectivamente en el capítulo 6 y 12. En Juan, Jesús no se encuentra con publicanos ni leprosos o endemoniados. ¿La obra joánica tendría otra fuente? ¿otra historia literaria?

En su narración, el cuarto evangelio posee en común con los sinópticos algunos testimonios como: la expulsión de los mercaderes del templo, la multiplicación de los panes y Jesús andando sobre las aguas, la confesión de Pedro (pero en otros términos, ya que la confesión de fe más próxima de los sinópticos no está en la boca de Pedro, sino de Marta en Jn 11,27), la entrada mesiánica en Jerusalén, la unción en Betania y, de modo más próximo, la narración de los acontecimientos desde el huerto de Getsemaní, hasta las mujeres en la tumba. El cuarto evangelio sólo alude al bautismo (Jn 1,32-34), y la vocación de los primeros discípulos se da de forma totalmente diferente, aunque Pedro y Andrés, como en los sinópticos, sean los primeros que fueron llamados. ¿Estamos aquí delante de una fuente común a los evangelistas? ¿Una fuente arcaica que todos conocían y que dio el esquema fundamental, a partir del cual cada uno con sus comunidades fue a releer la actividad mesiánica de Jesús? ¿Juan tiene en sus fuentes uno u otro de los sinópticos? Si fuera el caso, sería necesario mirar hacia Lucas. El profesor Osty constató más de 40 puntos de contacto entre Lucas y Juan, principalmente en el libro de la pasión, muerte y resurrección[1].

Una cosa parece segura: hay en el cuarto evangelio un predominio del ministerio de Jesús en Judea, y de modo especial en Jerusalén. ¿Debemos pensar aquí en el discípulo amado? ¿En el otro discípulo? Lo que es evidente es que la referencia al discípulo amado sólo se da a partir del capítulo 13, por lo tanto cuando Jesús está en Jerusalén y va a sufrir su pasión y muerte (Jn 13,23; 19,26; 20,2.8). Esa presencia se dará también de forma mucho más fuerte en el capítulo 21. En cuanto al ¡otro discípulo! (Jn 1,37.40; 18,15), ¿puede ser identificado con el discípulo que Jesús amaba? No necesariamente, pero él nos ofrece otro indicio: él era conocido del Sumo Sacerdote. ¿Es un habitante de Jerusalén? ¿estaría él en el origen de los recuerdos y testimonios sobre Jesús?

3.2. Las particularidades

Si admitimos las relecturas sucesivas provocadas por las nuevas situaciones vividas por las comunidades, podemos entonces deducir que esas relecturas produjeron discursos, reflexiones y hasta reelaboración en la organización literaria, lo que dio el aspecto peculiar al cuarto evangelio. Así, la insistencia sobre Jesús como el Nuevo Templo, ¿no es una reflexión provocada por la destrucción del templo por Tito en 70? En ese caso, sería un mensaje posterior a la Guerra Judaica. La organización del libro acompañando las fiestas judaicas, la división del tiempo de actividades de Jesús en semanas: semana inaugural (Jn 1,19 a 2,1) semana de la pasión (Jn 12,1 a 19,42), la nueva creación (Jn 20,1 a 26), ¿no sería la respuesta a la reestructuración del calendario judaico por los rabinos de Jamnia?

---

[1] E. Osty, Les points de contact entre le récit de la passion dans Saint Luc et dans Saint Jean. *R. S. R.*, v. 39, 1951, t. 1, p. 146-154.

¿Por qué preocuparse con fiestas y semanas? En Jesús, el tiempo encuentra su plena realización. La nueva creación ya comenzó. Cualquier lugar (Jn 4,23), pero también cualquier tiempo es lugar y tiempo de adoración al Padre en espíritu y en verdad.

La cristología joánica también revela una profundización muy grande de la persona de Jesús. El *yo soy*, constantemente atribuido a Jesús, revela una toma de conciencia de que el Profeta de Nazaret no sólo es el Mesías, sino también el Hijo de Dios, Dios mismo: *Yo soy*. Aquí, de nuevo, el cuarto evangelio se aleja de los sinópticos. Su cristología es el fruto de una larga meditación a la luz del Espíritu, otra presencia marcante en el Evangelio de Juan. El libro de los Hechos fue llamado ¡Evangelio del Espíritu Santo!, pero en realidad quien mejor y de manera más profunda nos revela el Espíritu, es el cuarto evangelio. El libro de los Hechos evidencia la acción del Espíritu en la iglesia y a partir de la iglesia. El cuarto evangelio revela quien es Él, como persona divina, procedente del Padre y del Hijo. Para Juan, el Espíritu hace actuar, pero sobre todo hace ser discípulo(a), hijo(a) de Dios. Esa presencia marcante del Espíritu en la comunidad, al punto de ser presentado como substituto de Jesús y su acción ser descrita en los mismos términos que fuera descrita la acción de Jesús (comparar Jn 14,26 y 8,42), revela un período cronológico más avanzado. La comunidad tomó conciencia de que su Señor no volvería de inmediato y de que es necesario caminar en este mundo en la fuerza, en la luz y en el impulso de su Espíritu, como Él caminó y realizó su misión.

3.3. Conclusión

El hecho de que el cuarto evangelio es bien diferente de los sinópticos, reveló sobre todo su progreso en el entendimiento de la revelación. Podemos constatar que en el origen (en el punto de partida) tenemos el patrimonio tradicional de la fe, principalmente cuando se trata del libro de la pasión, muerte y resurrección, probablemente los primeros acontecimientos de la historia de Jesús que han sido escritos. El texto actual nos transmite la reflexión madurada en la escuela joánica durante años y años. ¿Quiénes fueron las primeras personas en integrar ese grupo? ¿Qué origen tenían? ¿Qué mentalidad? Entre muchos otros, dos exégetas intentaron llegar a ese documento primordial.

R. T. Fortna presentó una tesis, en la que sitúa más o menos en los años 70 un escrito emanado de la escuela joánica. Según él, el texto es escrito en griego y reconoce a Jesús de Nazaret como Mesías. El evangelio, en esa fase, es esencialmente el evangelio de las señales: habría una introducción (el testimonio del Bautista), el libro de las 7 señales (4 en Galilea y 3 en Judea) y por fin el libro de la pasión, muerte y resurrección[2].

A su vez M. E. Boismard presenta dos redacciones anteriores a la Guerra Judaica: una en los años 50 y la segunda entre los años 60-65. Las dos redacciones nacieron en Palestina y contienen más o menos lo que habría de más común con los sinópticos[3].

---

2 R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, Cambridge University Press, 1970.

3 M. E. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles*, t. 3 (*L'Evangile de Jean*), Ed. du CERF, París 1977.

Cada una de esas tesis, bien estructuradas, no consiguieron convencer plenamente a la mayoría de los estudiosos de Juan; existen todavía muchos puntos no aclarados.

En esta última parte de nuestra investigación, llegamos por lo tanto a Palestina —quizás a Judea y a Jerusalén— en los años que anteceden a la revuelta de los judíos contra Roma. ¿Podemos decir más? Quizás estemos entre grupos cristianos formados por judíos al margen del judaísmo oficial y en contacto con grupos como los bautistas y los samaritanos.

4. Las raíces del cuarto evangelio

Al final de nuestra investigación, estamos con suficientes indicios, pero también hemos visto que sería superficial querer, en base de tan poco, afirmar algo como hechos dados. Nos vamos a arriesgar a reconstruir las grandes etapas de la redacción del cuarto evangelio y así, intentar llegar a las raíces de la obra, a su medio ambiente.

4.1. Fin del siglo II

El testimonio, entre otros, de Ireneo de Lión, y del Canon de Muratori nos presenta el cuarto evangelio como escrito aceptado por la iglesia al final del siglo II. El libro ya hace parte del canon: "El cuarto evangelio es aquel de Juan, uno de los discípulos del Señor" (Canon de Muratori). La tradición de las iglesias hará del cuarto evangelio una obra atribuida al apóstol Juan, hijo de Zebedeo. Este habría terminado su vida en Éfeso, capital de la Asia Menor.

4.2. Inicio del siglo II

Tenemos un testimonio guardado por Eusebio de Cesarea, que nos viene del obispo Papías de Hierápolis, fechado más o menos del año 125 d.C. El afirma lo siguiente: "Yo me informaba de las palabras de los presbíteros, aquello que dijeron Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago o Juan o cualquier otro discípulo del Señor; aquello también me dicen Aristión y el presbítero Juan, discípulos del Señor..." Eusebio concluye que las palabras de Juan son las palabras del evangelio, pero que existían dos Juan: el discípulo del Señor y el presbítero. Así, para él, el evangelio es del apóstol y el Apocalipsis del presbítero.

En esa misma época, en Egipto, sabemos que el libro de Juan ya estaba circulando, como atestigua el papiro P 52. La obra parece ser completa y reconocida por las iglesias, además de Asia Menor, donde posiblemente encontró su redacción final. El cuarto evangelio es recibido en la gran iglesia, pero en esa época comienzan a desaparecer las comunidades joánicas.

4.3. La redacción final

Sería aquella que incluye el capítulo 21. Por lo tanto podemos pensar que sólo en el final del siglo I el cuarto evangelio encuentra su estado actual. La escuela

joánica se abrió a la gran iglesia, reconociendo la primacía de Pedro, pero introduce su escritura portadora del testimonio del discípulo amado.

4.4. Antes del fin del siglo I

El texto existente es marcado por la escisión creada por la Academia de Jamnia, en los años 80-90 d.C. En la oportunidad de esa fase de la redacción, la comunidad se encuentra en conflictos teológicos, eclesiales y sociales. A los cristianos perseguidos, conmovidos en sus convicciones, amenazados en su estabilidad social, el cuarto evangelio reafirma el valor de la fe y reconstruye su identidad. El escrito se destina a los creyentes (*ad intra*), pero guarda una dimensión misionera (*ad extra*).

Las comunidades están implantadas en un lugar, donde la presencia judía es muy fuerte, principalmente el judaísmo rabínico que se está estructurando con toda la fuerza. Aquí, podemos pensar que la escuela joánica está en Siria (así lo piensa Efrén, el sirio). Varios argumentos dan sustento a esa hipótesis. El hecho de que el cuarto evangelio explique costumbres y traduzca palabras de la cultura judaica, requiere un lugar, donde existe una presencia helenística significativa. Es en el norte de Palestina y en Siria donde se implantó el judaísmo oficial de Jamnia. Esa tierra es considerada también como la cuna del evangelio de Mateo. Allá están presentes también muchos círculos bautistas y heterodoxos del judaísmo, y se nota una fuerte influencia de las ideas gnósticas. Un último argumento: La persona de Pedro marcó esa región. Por eso había necesidad de valorar la figura del discípulo que Jesús amaba y salvaguardar su testimonio.

4.5. Antes del 70 d.C.

¿Qué resta de antes del 70? Sin duda el testimonio oral de uno de los discípulos, cercano del Señor Jesús, del grupo de los doce o no. Alrededor de esos testigos oculares se organiza un grupo que va haciendo memoria (en el sentido de actualizar el pasado en el presente del grupo) y así enriqueciendo el patrimonio recibido. Poco a poco van escribiendo para guardar viva la memoria. Es posible que antes del 70 ya había un bosquejo escrito de aquello que, muchos años después, vendría a ser el cuarto evangelio. Probablemente en ese bosquejo tenemos el libro de la pasión, muerte y resurrección según Juan, incluyendo la entrada triunfal en Jerusalén, la expulsión de los vendedores del templo y la unción en Betania. Hay, también, textos que se refieren a la conversión de los samaritanos (Jn 4), a la vocación de los primeros discípulos y la señal de la multiplicación de los panes, con el andar de Jesús sobre las aguas.

En la época de la persecución a los helenistas (Hechos 8,1-27) o también durante la guerra contra Roma, el grupo se traslada para el norte de Palestina y llega hasta Antioquía, donde da continuidad a su reflexión, expresando su fe delante de nuevos grupos y nuevas circunstancias. Lo que queda patente es que el texto del evangelio fue un texto *vivo*, sujeto a cambios, como viva era la comunidad que de relectura en relectura lo generaba.

Que podamos guardar nosotros, también, ese mismo dinamismo que hará del texto viejo una literatura siempre viva y nueva, capaz de transmitir mucha vida en la proclamación de fe en Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios.

Que el paráclito, el Espíritu Santo, pueda conducirnos a la verdad plena de ese testimonio, ayudándonos cada vez más a entender y recordar todo aquello que el Señor y Maestro quiso transmitirnos de aquello que aprendió junto a su Padre.

Bibliografía

BORTOLINI, José, *Como ler o evangelho de João. O caminho da vida*, Paulus, São Paulo 1994, 205 p.

BROWN, Raymond E., *A comunidade do discípulo amado*, Edições Paulinas, São Paulo [2]1992, 97 p.

CARDENAS PALLARES, José, *Para seguir el vuelo del águila. Pistas para leer a San Juan*, Ediciones Dabar, México 1993, 165 p.

COTHENET, E., *Os escritos de João e a epístola aos Hebreus*, Edições Paulinas, São Paulo 1989.

KONINGS, Johan, Jesus ou os pobres? Análise redacional e hermenéutica de João 1-12. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte 1993, v. 25, nº 66, p. 149-161.

MATEOS, Juan & BARRETO, Juan, *O evangelho de São João,* En: *Grande Comentário Bíblico*. Edições Paulinas, São Paulo 1989,

RUBEAUX, Francisco, *¡Mostra-nos o Pai! Uma leitura do quarto evangelho*, Centro de Estudos Bíblicos, São Leopoldo, 1989, p. 60, (A Palavra na Vida, 20).

TUÑI VANCELLS, José O., *O testemunho do evangelho de João. Introdução ao estudo do quarto evangelho*, Editora Vozes, Petrópolis 1989, 183 p.

VARIOS AUTORES, «La tradición del discípulo amado. Cuarto evangelio y cartas de Juan», *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana,* Nº 17, DEI, San José 1994, 131 p.

Francisco Rubeaux
Caixa postal 1049
66017-970 BELÉM - PA
Brasil

ARCHIBALD MULFORD WOODRUFF

La iglesia pre-paulina

¡Iglesia pre-paulina! quiere decir, en este artículo, la iglesia que existía antes del auge de la actividad de Pablo, la iglesia de la vida anterior de Pablo, antes de escribir sus epístolas. Además de la iglesia de Jerusalén, que no es tratada aquí, hay dos iglesias sirias pre-paulinas, la Iglesia Siria Oriental, caracterizada por una cristología sapiencial y una ética de los dos caminos, y la Iglesia Siria Occidental o sea Antioqueña, que tenía condiciones de desarrollarse independientemente de los centros en Jerusalén, Galilea y Siria Oriental, por causa del tamaño de la ciudad y de la gran distancia de los otros centros. La iglesia antioqueña puede ser comparada con las religiones de misterio, pero también con la comunidad de Qumrán. Ella derivó su particularidad de una enseñanza básica sobre la muerte y resurrección de Jesús como acontecimientos centrales y de una salvación futura y apocalíptica; la apocalíptica probablemente evitó que ella fuera tan individualista como las religiones de misterio. Muy significativo es lo que ocurrió en el plan social: la religión de un pueblo (el judaísmo) dio origen al pueblo de una religión (la iglesia cristiana).

By ¡Pre-Pauline Church! is meant here the church that existed prior to Paul's peak period during which he wrote his epistles. In addition to the Jerusalem Church, which is not dealt with here, there are two pre-Pauline Syrian churches, the East Syrian Church, characterized by a sapiential Christology and a two-ways ethic, and the West Syrian or Antiochene Church, which was able to develop rather independently from the centers in Jerusalem, Galilee and East Syrian, owing to the sheer size of the city and to the great distance from the other centers. The Antiochene church can be compared with the mystery religions, but also with the Qumran community; it was characterized by a core teaching of Jesus' death and resurrection as central events and of an apocalyptic future salvation; the apocalypticism probably prevented them from being as individualistic as were the mystery religions. Quite significant is what happened on the social plane, as the religion of a people (Judaism) gave rise to the people of a religion (the Christian Church).

Entre la enseñanza de Jesús, contenida en los evangelios sinópticos, y la enseñanza de Pablo, contenida en sus epístolas, existe una diferencia enorme, que ningún lector deja de percibir. ¿Será que Pablo desfiguró la religión pura de Jesús? ¿Habría falsificado la enseñanza verdadera de Jesús? ¿Desertó del judaísmo que Jesús nunca abandonó? ¿Habría inventado una nueva religión? Pablo ya fue acusado de todo. Al menos, es necesario conceder que, pasando de Jesús a Pablo, nosotros encontramos algo de nuevo.

Es probable, sin embargo, que Pablo no sea el único responsable por todas las "novedades" que percibimos en sus epístolas. Antes del periodo, breve y brillante,

en que Pablo escribió sus epístolas, él estaba durante muchos años en contacto con iglesias en Siria que, a pesar de la insistencia de Pablo de tener un mensaje de Dios y no de seres humanos (Ga 1,11-12), le informaron bastante (Cf. 1 Co 15,1.3). Aunque contemporánea de Pablo, esta iglesia es "pre-paulina" en el sentido de influenciarlo antes del momento de la actividad por la cual Pablo es siempre recordado.

¿Pero cómo podemos saber algo sobre la iglesia pre-paulina? Además de una posible fuente del libro de los Hechos y algunas informaciones allí contenidas, no existen documentos; los documentos más antiguos del Nuevo Testamento son las epístolas de Pablo; el único recurso es el de leer en las entrelíneas de Pablo y de otros autores, junto con las pocas informaciones contenidas en el libro de los Hechos, traer conocimientos indirectos de varios tipos y sintetizar todo. El intento más famoso de hacer eso es el de Helmut Koester[1], que yo voy a usar en este pequeño artículo, como referencia constante, sin concordar con él en todos los aspectos.

La importancia de la empresa justifica los riesgos. He ahí el momento en que algo ocurrió y Pablo llegó a defender en sus epístolas: junto a la influencia del propio Jesús Cristo, *la religión de un pueblo* (el judaísmo) dio origen al *pueblo de una religión* (la iglesia cristiana), y comenzó la trágica separación de los dos pueblos.

1. Los datos del libro de los Hechos

En el libro de los Hechos nosotros encontramos la comunidad de los Doce (primeros capítulos), los ¡helenistas! (6,1; probablemente judíos distinguidos por el buen dominio del griego, pero cf. 11,20), la iglesia de Damasco (9,1-30) y la de Antioquía (11,19-30; 13,1-3; 15,22-29). Sobre los helenistas, cf. el artículo en este número de *RIBLA*, de Paulo Augusto S. Nogueira. El joven Pablo fue provocado por alguna cosa, probablemente no por la enseñanza o mesianismo del movimiento de Jesús, sino por algún liberalismo de los helenistas respecto la ley (así, convincente, piensa Barbaglio[2]) o por la crítica al templo. En Damasco se encontraban personas que merecieron la ira del joven fariseo, y por eso él salió en camino a Damasco para su búsqueda. La iglesia de Antioquía tuvo su origen por este tiempo, comenzando con judíos y pasando después a incluir "helenistas" (11,20). La iglesia de Antioquía llamó la atención de la iglesia de Jerusalén un tiempo después (¿3 años? consulte Ga 1,18), y allí los creyentes se llamaron *christianoi* por primera vez. El libro de los Hechos fue escrito un buen tiempo después de los acontecimientos, pero no tenemos informaciones alternativas a esos datos.

2. La iglesia pre-paulina a partir de las epístolas de Pablo (1)

Las mejores informaciones biográficas sobre Pablo aparecen en sus epístolas, principalmente en Gálatas; podemos llenar algunas lagunas usando el libro de los Hechos.

En una *primera fase*, antes de su ¡conversión!, Pablo conoció la iglesia en Jerusalén. Tal vez la palabra "iglesia" no quepa todavía en esta primera fase. Según Hechos, ya existía una diferencia entre el grupo original y los "helenistas" (Hch 6,1).

---

1 Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, 2 v., Fortress, Philadelphia 1982.
2 Giuseppe Barbaglio, *São Paulo - O homem do evangelho*, Vozes, Petrópolis 1993, p.74-81.

La *segunda fase* comienza en el camino de Damasco (Hch 9,1-9), con su "conversión", y él llega a Damasco con la mentalidad cambiada, convencido de que Dios estaba al lado justamente del grupo que él estaba persiguiendo. El no demoró en entrar en contacto con los "discípulos" de allá (Hch 9,19b), y también pasó un tiempo en "Arabia" (Ga 1,18). Esta "Arabia" puede ser, en realidad, la región de Transjordania a la que se refieren los evangelios sinópticos como "Decápolis"[3]. Esta segunda fase duró tres años y terminó con una visita relámpago a Jerusalén (Ga 1,18-19).

Durante este periodo, Pablo ya "proclamó" a Jesús, lo que no implica un papel de mucha confianza entre sus nuevos hermanos. Sus compañeros en Damasco y en la Decápolis eran de la *iglesia de Siria oriental*, de la cual yo volveré a hablar. Durante este periodo él consiguió un padrino cristiano, que encontramos también en la fase siguiente: Bernabé (Hch 9,27; 13,2-3).

Las ciudades de la región participaban de la cultura internacional (quiere decir, griega), pero no llegaron a ser grandes centros de esta cultura. Galilea queda cerca, mucho más cerca que Jerusalén, pero Jerusalén también no queda muy lejos.

Sigue una *tercera fase*, después de la visita relámpago a Jerusalén, en la "región de Cilicia y Siria" (Ga 1,21). La región en cuestión abarca el extremo noroeste de Siria y el extremo sudeste de Asia Menor (Cilicia). En Cilicia queda Tarso, de la cual Pablo era natural, una ciudad portuaria importante. Bien cerca, en Siria, queda Antioquía. Jerusalén y Galilea quedan bien lejos. Allí, entonces, se realizaban las condiciones para que las comunidades judaica y cristiana manifestaran un alto grado de independencia en relación a Jerusalén —si quisiesen. Allí, también, el movimiento tuvo que adaptarse a las condiciones de una ciudad realmente grande, y tuvo la oportunidad después de difundirse a partir de este nuevo centro, lo que realmente ocurrió.

Durante los catorce años (Ga 2,1) de esta fase, Pablo estaba en contacto con la *iglesia de Siria occidental* o antioqueña y participando junto con Bernabé de la dirección de la comunidad (Hch 13,2-3; 15,2). La fase terminó en conflictos sobre la situación de los hermanos no circuncidados, los cristianos gentiles, frente a las nuevas exigencias de que ellos fueran circuncidados (Ga 2).

En la *cuarta fase,* encontramos un Pablo independiente de Bernabé, partiendo de Antioquía hacia el occidente, en viaje o escala misionera. En el auge de su vida, él entra en nuevas responsabilidades, funda iglesias, escribe cartas, se mete en peleas, ordena sus ideas, sufre, brilla. En esta fase, que conocemos a través de sus cartas, Pablo, con toda seguridad, sacó provecho de sus largos años de preparación junto a las iglesias sirias.

Yo vuelvo al asunto, después de ver algunos aspectos del trasfondo.

3. Siria como ambiente para la iglesia

En la época en discusión, "Siria" era el nombre de una vasta y variada región. Yo voy a destacar algunos aspectos de mayor importancia.

---

3 Barbaglio, p. 99.

3.1. La historia política explica la "Siria" del primer siglo. Siria era una provincia romana. Fenicia y Babilonia, Jerusalén y Damasco, Samaria y la Decápolis –todo eso y mucho más pertenecía a la abstracción política llamada Siria. Anteriormente, esta región había sido el imperio helenístico de los Seléucidas, que construyeron Antioquía como su capital y no consiguieron mantener la unidad política de la región sin conflicto y algunas pérdidas de territorio. Antes de eso, Siria hacía parte del imperio persa, del que el imperio de los Seléucidas era el presunto sucesor. Como lengua de administración imperial, los persas utilizaron una lengua que continuó después dando alguna coherencia cultural a la región, la ya antigua lengua de una pequeña región más propiamente llamada Siria– el aramaico. La región mostraba disparidades enormes. No sería de admirar que las iglesias de Siria oriental y de Siria occidental divergieran bastante una de la otra.

3.2. Gran parte de la población de Siria era de ascendencia semítica. La separación religiosa y política de los judíos no podía esconder algunos aspectos de la sintonía cultural. Si quisieran, los vecinos probablemente podrían entenderse. En el campo religioso, un "dios griego" podía ser, en realidad, un dios semítico disfrazado de griego.

3.3. La cultura grecorromana, quiere decir, la cultura griega adaptada para las condiciones del imperio romano, estaba presente en varias medidas. En Babilonia, en el extremo oriente de la provincia, la presencia de esa cultura era el resultado más o menos directo de los esfuerzos de los imperios que habían intentado implantarla, y su impacto fue muy limitado. En Fenicia, en el extremo occidente de la provincia, la helenización era profunda, resultado no solamente de los imperios de Alejandro y sus sucesores, sino también de un proceso que alcanzó Asia Menor y Fenicia antes de Alejandro. Entre estos dos polos estaban Damasco y la Decápolis.

No todo que pasa por "helenismo", era, de hecho, griego, especialmente en el campo religioso. La oferta religiosa de uno u otro pueblo, si era aceptada por los romanos, ganaba prestigio fuera del imperio —entre los que hablaban griego.

3.4. La situación religiosa era bastante variada. El ambiente era profundamente politeísta, aunque existiera la idea de un Dios supremo. Sacrificar a un dios, o a muchos dioses, no implicaba necesariamente que el sacrificante "perteneciera a una religión". Para muchas personas, sacrificar a muchos dioses era mera prudencia.

La *magia* floreció durante el periodo romano, y asumió formas bien "ecuménicas". Designaciones de Dios provenientes del judaísmo, tales como "Ion" (de "Jahvé") o "Sabaot", se mezclaban con palabras poderosas de otros orígenes[4]. Tal vez, entre las iglesias pre-paulinas, estuviesen personas de origen pagano, cuyo primer contacto con el judaísmo hubiera sido una palabra judaica oída en un encantamiento o exorcismo o (hasta) el relato de un milagro de Jesús. La magia se esparcía entre el pueblo, en todas las clases sociales. La práctica de la magia, o el recurso a un practicante de magia, no implicaba que alguien "perteneciera a una religión".

---

4 Cf. Koester, v.1, p. 379-381.

Sin embargo, "pertenecer a una religión" era una idea relativamente nueva que crecía, gracias a las *religiones de misterio*. Esas religiones eran bastante diversas, y el estudio de ellas es, hoy, un campo minado de teorías no comprobadas[5].

El *"mito"* de una religión de misterio, normalmente muy antiguo, proviene de un *pueblo*. Los misterios de Eleusis, cerca de Atenas, se remontaban al antiguo pueblo local que originó el mito de Deméter y Perséfone; los misterios de Isis y los de Osiris se remontaban a la antigua religión de Egipto; el mitraísmo era de Irán. En cada caso, la religión tenía adeptos que no eran del antiguo pueblo del mito fundamental de la religión.

¿Existía un mito único o central, que todos los misterios tenían en común, tal como el "Dios que muere y resucita"? ¿El Cristo de Pablo no es un ¡Dios más entre los otros que muere y resucita"? Con esta pregunta, estamos en pleno campo minado. Osiris, por ejemplo, es un dios que muere y resucita, y ya fue comparado con el Cristo de Romanos, que también muere y resucita. Sin embargo, esta comparación difiere en muchos detalles, especialmente cuando el resucitar del adepto es tomado en consideración[6]. Los misterios de Eleusis no tenían un dios que muere y resucita[7], aunque los misterios de Eleusis sirviesen de modelo para otros misterios. La muerte es comparada con una iniciación, y no viceversa[8]. Por otro lado, en Rm 6, Pablo no compara el bautismo con la muerte, sino con el *sepelio*[9].

Una teología unificada, aplicable a todos los misterios, con tesis tales como "el cuerpo es una tumba", apareció solamente en el segundo siglo, con la ayuda del neoplatonismo, que sólo surgió en aquel siglo[10].

Sin embargo, en el nivel social, los misterios del primer siglo tenían mucho en común - ¡ellos eran religiones! Gracias a ellos, "pertenecer a una religión" tenía sentido, tal vez por primera vez en la historia. Koester[11] esboza las características típicas de una religión:

— organización, en contraste a la magia, que no necesitaba de organización;
— iniciación de adeptos en un ritual;
— asambleas o reuniones regulares, que pueden ocurrir en una casa o en un lugar público[12];
— obligaciones morales que podían ser exigentes o hasta ascéticas;
— obediencia obligatoria al líder;
— tradiciones y disciplinas arcanas.

---

5 Sobre misterios en relación al Nuevo Testamento, cf. Koester, v. 1, p. 164-2-4; A. J. Wedderburn, *Baptism and resurrection —studies in Pauline theology against its Graeco-Roman background*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1987; Markus Barth, *Die Taufe —ein Sakrament?— ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe*, Zurich, Evangelischer Verlag, 1951, p. 187-221; sobre los misterios en sí, vea Marvin W. Meyer (comp.). The ancient mysteries: a sourcebook —sacred texts of the mystery religions of the ancient Mediterranean world, San Francisco, Harper & Row, 1987.

6 Cf. Wedderburn, p. 305-310.

7 Wedderburn, p. 151.

8 Wedderburn, p.152-153.

9 Markus Barth, p. 203-204.

10 Wedderburn, p. 139-148.

11 Koester, v. 1, p. 198.

12 Los serapios eran salones públicos, y no cenáculos escondidos, y eran usados para reuniones públicas del misterio influyente de Serapis; vea Koester, v. 1, p. 191.

A partir de estas características, obviamente, pueden compararse la iglesia cristiana con las religiones de misterio.

El gnosticismo no entra en esta discusión; sólo aparece en el escenario histórico al final del primer siglo.

4. El judaísmo en relación al ambiente mayor

Varios cultos antiguos, tales como el culto a Deméter en Eleusis y los de Isis y Osiris en Egipto, dieron inicio a nuevas religiones. El judaísmo también dio origen a una nueva religión, el cristianismo, a pesar de toda la disciplina y todo el separatismo del judaísmo en relación a otras religiones. ¿Como fue posible tal proceso?

Los problemas internos que el judaísmo sufría durante el primer siglo contribuyeron, sin duda. La institución central, el templo de Jerusalén, sufría de la administración de sacerdotes colocados en el oficio por el poder imperial, y continuaba existiendo durante el periodo en cuestión (Pablo actuó en los años 50 y el templo fue destruido en 70). Un nuevo foco de identidad y unidad de los judíos ya estaba operante —la Torá o ley de Moisés, pero con interpretaciones divergentes. El "judaísmo normativo" todavía no existía, y el "judaísmo formativo" mostraba una diversidad de opiniones y partidos.

Mientras los saduceos dominaban el templo y la interpretación oficial de la ley, los fariseos luchaban por influenciarlos y promovían prácticas aún más exigentes. Diferencias regionales, especialmente entre Judea y Galilea, abrieron espacios para conflictos. Las prácticas de magia corrían sueltas entre el pueblo, pero no siempre eran encaradas con buenos ojos por los líderes de la religión oficial. Las comunidades judaicas de las grandes ciudades fuera de Palestina, tales como Alejandría y Antioquía, a pesar de los muchos lazos que tenían con Jerusalén, disfrutaban de una autonomía local en su administración de la Torá. Los movimientos mesiánicos no eran, en sí, contrarios a alguna norma judaica, pero siempre traían un potencial conflictivo. La dominación romana, obviamente, tenía mucho que ver con todo eso, descaracterizando la mayor institución del pueblo, al poner sacerdotes títeres al frente. Pero, sean cuales fueren las causas de la situación, la crisis creó la posibilidad de que un grupo de judíos huyeran del control de las instituciones judaicas —con nuevos adeptos provenientes de afuera.

Otro factor era la presencia, dentro del judaísmo, de la "secta" de los *esenios*[13], situados en Qumrán y en las colonias esenias de varias ciudades palestinas. "Secta" puede ser una terminología muy inexacta en relación a los esenios; ellos poseían –a nivel social– algunas de las mismas características de las "religiones" de misterio señaladas por Koester:

— organización (descrita en el "Manual de Disciplina");
— rito de iniciación (después de un año de novicio, descrito en el "Manual de Disciplina");

[13] De la más que harta literatura sobre los "manuscritos del Mar Muerto", cabe aquí hacer resaltar una edición reciente de estos documentos: Florentino García Martínez, *Os manuscritos do Mar Morto*, Vozes, Petrópolis, 1995.

— asambleas regulares (el "Manual" trae reglas sobre cómo conducir una asamblea);
— obligaciones morales, muy exigentes (interpretación exigentísima de la Torá);
— obediencia obligatoria al líder (grandes penalidades por irrespeto a un sacerdote, muchos textos sobre la autoridad del "Maestro de Rectitud");
— tradiciones y disciplinas arcanas (obligación de no divulgar sus conocimientos a personas fuera de la comunidad).

También existían divergencias enormes de las religiones de misterio. A pesar del comportamiento "sectario", los esenios no abandonaron la *idea de Israel,* y la esperanza apocalíptica (ligada a una Jerusalén restaurada, en el Rollo de Guerra) excluía la posibilidad del individualismo típico de las religiones de misterio.

A partir de esta reflexión sobre los esenios, es posible concluir que una organización social semejante a las de las religiones de misterio era posible ("y conocida") dentro del judaísmo palestino[14]. Esta observación nos complica la situación. No podemos tener certeza de que la organización del tipo ¡misterio! se originó en Antioquía; los primeros pasos pueden haber sido tomados ya en Palestina. Tampoco no podemos concluir que la religión de los cristianos estaba totalmente enfocada hacia la salvación individual, como ocurría en los misterios; el ejemplo de los esenios, que nunca perdieron la *idea de Israel* y mantuvieron fuerte una *esperanza apocalíptica,* sugiere que los adeptos de la nueva religión pueden haber mantenido una idea de salvación mucho más corporativa y menos individualista que los adeptos de otros ¡misterios!

5. Las iglesias pre-paulinas a partir de las cartas de Pablo(2)

La síntesis de informaciones sobre el ambiente, que acabé de hacer, tiene como objeto facilitar una lectura entrelíneas de Pablo, buscando informaciones sobre las iglesias pre-paulinas.

Los criterios para tal lectura no se deben seguir mecánicamente. Pero Pablo puede estar mostrando lo que él aprendió con la iglesia cuando: él dice que "recibió" una tradición; él corrige una práctica existente; él se refiere a una doctrina o práctica que él acepta, pero que él no tiene vocación para promover; la enseñanza de él es semejante a la de Jesús; él se refiere a una doctrina o práctica cristiana que no aparece en las tradiciones sinópticas; en sus primeros escritos, él da gran énfasis (a asuntos) que quedan en segundo plano después.

La aplicación de estos principios sería una buena materia para una tesis de doctorado, o para varias. En este artículo, es sólo posible señalar algunos de los asuntos más obvios:

La muerte y resurrección de Jesús Cristo (1 Co 15,3) y las palabras de la institución de la Santa Cena (1 Co 11,23-25) son tradiciones que él dijo haber recibido.

La práctica de tomar una comida entre la bendición del pan y la bendición de la copa (1 Co 11,21-22), en la Santa Cena, es una práctica existente que él corrige.

---

14 Era también posible, en Alejandría, llamar al propio judaísmo de "misterio"; cf. Filón, citado por Wedderburn, p. 159.

La práctica de bautismo no es negada por él, pero, en 1 Co 1,13-17, él deja de identificarse con la práctica. Los títulos *Cristós* "Mesías" y *Kyrios* "Señor" y la expresión ¡nuestro Señor! son muy frecuentes y relativamente poco motivados en las epístolas paulinas. La presencia de *maran* o *marana* "Señor" o "nuestro Señor" en aramaico (1 Co 16,22) sugiere que el título es muy primitivo.

El mandamiento de amar (Rm 13,8 etc.) y la prohibición contra la ira y la venganza (Rm 12,17-21) tiene afinidades con la enseñanza de Jesús. También, el tema del Reino (Rm 14,17) es un punto de contacto con la enseñanza de Jesús.

La relación entre el bautismo y la muerte de Jesús (Rm 6,3-4), la doctrina de la *nueva creación* (2 Co 5,17)) y la centralidad del bautismo, en la identidad de la persona bautizada (Ga 3,27-28), son novedades en relación a los sinópticos. Los aspectos *apocalípticos* de la resurrección general (1 Ts 4) y el futuro triunfo de Dios (1 Co 15)[15] no tienen paralelo claro en los sinópticos, pero son importantes para Pablo.

Otros temas, aún más "paulinos", pueden tener raíces en la iglesia pre-paulina, tales como: la palabra *evangelio* (Ga 1,6-7, etc.), la identificación de Jesús Cristo con la *sabiduría* (1 Co 1,24), el raciocinio cínico sobre la cuestión del *trabajo* (1 Co 9,1-18[16]), la *libertad* del cristiano delante de la ley (Gálatas).

El tema *apocalíptico* es muy fuerte en la primera carta paulina escrita, 1 Tesalonicenses, y reaparece en 1 Corintios, pero sorprende por su relativa ausencia en Gálatas y Romanos.

Cada uno de estos ítems, y todavía muchos ítems más, necesitan de una evaluación minuciosa, que escapa de los límites de este artículo; pero yo voy a esbozar, en resumen, como puede darse el resultado de un análisis de este tipo.

6. La iglesia de Siria Oriental

La iglesia de Siria oriental se conoce a partir de su producción literaria e historia posterior, por su ética exigente y cristología sapiencial[17]. Se practicaban el Bautismo y la Santa Cena. La geografía nos permite imaginar que, en los tiempos del contacto de Pablo con esta iglesia, ella estaba en contacto con el mismo grupo que produjo la Fuente Q, especialmente en ¡Arabia!, antes de la compilación del documento Q. Pablo probablemente aprendió allí algunos contenidos del futuro libro Q. El hizo poco caso después de reproducir estas informaciones en sus cartas, ¡que bien!, porque él estuvo allí una buena década antes de la compilación definitiva de Q (Pablo allí en los años 30, Q compilado en los años 40). Allá, también con personas semejantes a los autores de Q, Pablo probablemente comenzó a pensar en Jesús como sabiduría. Y por una cuestión de estilo y cultura: el grupo de Q (como la investigación está descubriendo ahora) adoptó varias características de la filosofía popular, del cinismo. Pablo también tenía características del mismo tipo, en el estilo retórico (antiguamente llamado de ¡diatriba estoico-cínica!) y en la decisión de ganarse la vida trabajando para defender la independencia y libertad de su enseñanza.

---

15 El triunfo futuro de Dios, como centro coherente de la enseñanza de Pablo, fue defendido por J. Christian Beker, Paul the apostle - the triumph of God in life and thought, Fortress, Philadelphia 1988.

16 Vea Barbaglio, p. 62-68.

17 Vea Koester, v.2, p. 150-160.

Es costumbre suponer que Pablo aprendió esas cosas griegas en Tarso, antes de encaminarse hacia Jerusalén y estudiar con Gamaliel, pero en ¡Arabia! (Meleagro y otros cínicos eran de Gádara, en esta región) también era posible aprender a reforzar esas cosas. Tal vez Pablo haya aprendido en la iglesia oriental, entonces, una cierta disposición de adoptar estilos e ideas éticas cínicas como compatibles con el cristianismo.

7. La iglesia antioqueña

Nuestras especulaciones sobre la iglesia antioqueña deben responder a cinco cuestiones, sobre todo: la libertad concerniente a la ley, la conversión de gentiles, el ¡querigma! de la muerte y de la resurrección de Jesús, el tema apocalíptico del futuro triunfo de Dios y la autoconciencia del grupo.

7.1. La libertad concerniente a la ley. Podemos cotejar dos modelos del proceso que se daba. El primero es el modelo de la liberalización gradual. De acuerdo con este modelo, la comunidad antioqueña era más liberal que el judaísmo riguroso y rígido que reinaba en Palestina, pero todavía no llegó al pleno y pensado antinomismo de las epístolas paulinas. Una lectura de Hch 15 tiende a confirmar este modelo. El segundo modelo es el del *liberalismo pragmático de un primer momento que entra en crisis después.* La primera conversión de gentiles ocurre muy temprano, sin ninguna "misión a los gentiles", y es acogida con un pragmatismo semejante al pragmatismo de los judíos que convirtieron la familia real de Adiabene[18]. El liberalismo pasa casi desapercibido, por involucrar pocas personas y por ocurrir en tiempos relativamente relajados. Después, el número de gentiles convertidos crece, volviendo el "problema" más visible; al mismo tiempo, el movimiento farisaico de renovación judaica, con sus nuevas reglas y campañas para un cumplimiento más riguroso de la ley, alcanza tanto éxito que los judeocristianos de Jerusalén, se adhieren. Ahí, surge la crisis que Pablo, un tiempo después, interpreta en Gálatas. La situación en Antioquía sería, entonces, la de un liberalismo pragmático sin rechazo teórico de la ley judaica.

7.2. La conversión de gentiles. La primera conversión de un gentil al movimiento de Jesús puede haber pasado casi desapercibida, en la misma Palestina; la adhesión de gentiles a la religión de los judíos no era desconocida, y los romanos siempre procuraban la sabiduría del oriente. Antioquía, por motivos demográficos, sería el lugar en el que tales conversiones se multiplicaron, formando una masa de gentiles convertidos que, por su gran número, tendrían que formar su propia identidad.

7.3. La muerte y resurrección de Jesús. ¿De dónde viene el "querigma" de la muerte y de la resurrección de Jesús como eventos fundamentales del mensaje cristiano? ¿Es posible que la iglesia antioqueña haya adoptado este querigma bajo la influencia de las religiones de misterio (o sea, de las "otras" religiones de misterio)?

---

18 Este episodio de conversión de gentiles al judaísmo es contado por Flavio Josefo, Antigüedades de los judíos, 20.17-96, especialmente 20.38-48.

Es una tesis atractiva y sin pruebas. No podemos afirmarla con mucha confianza, pero tampoco podemos descartarla. Decir que la iglesia antioqueña adoptó "el" mito del Dios que muere y resucita es imposible, pero, tal vez ella haya tejido, de material presente en el Antiguo Testamento, un mito adecuado para competir con el de Osiris.

7.4. La apocalíptica. La enseñanza de un futuro triunfo cósmico del Mesías de Dios, contenido en 1 Co 15, no puede ser invención pura de Pablo. Es comparable, a groso modo, con la apocalíptica de Qumrán; por otro lado, no encontramos una apocalíptica tan clara en los sinópticos. Pero, sea cual sea el origen, es casi imposible imaginar que la iglesia antioqueña no haya tenido esta idea.

7.5. La autodefinición. El libro de los Hechos recuerda que la iglesia antioqueña empleaba la auto designación *christianós*. Este hecho, en sí, no implica una separación del judaísmo, pero apunta hacia un grupo con identidad propia, por eso, más apto a separarse en el momento de una crisis.

La iglesia antioqueña, entonces, debe haber sido una comunidad que se consideraba parte del judaísmo, pero con identidad propia, con una organización social que tomaba cuerpo y, semejante a la organización de los misterios y de Qumrán, pasaba a ser la organización de "una religión". Los miembros creían en un mito proveniente del judaísmo, que, a groso modo, podía ser comparado con los mitos de los misterios. Ellos creían en una futura salvación, ligada a una resurrección general y no eran, por lo tanto, tan individualistas en su orientación como los adeptos a un misterio. En contraste con la iglesia de Siria oriental, la iglesia antioqueña era bastante centrada en el mito y en esta salvación.

Bibliografía

BARBAGLIO, Giuseppe, *São Paulo. O homem do evangelho*, Vozes, Petrópolis 1993.

BARTH, Markus, *Die Taufe —ein Sakrament?— ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe*, Evangelischer Verlag, Zurich 1951.

BEKER, J. Christiaan, *Paul the apostle —the triumph of God in life and thought*, Fortress, Philadelphia 1988.

GARCIA MARTÍNEZ, Florentino, *Os manuscritos do Mar Morto*, Vozes, Petrópolis 1995.

JOSEFO, Flavio, *Antigüedades de los judíos*, 20.17-96, especialmente 20.38-48.

KOESTER, Helmut, *Introduction to the New Testament*, 2 v., Fortress, Philadelphia 1982.

MEYER, MarvincW., comp. *The ancient mysteries: a sourcebook - sacred texts of the mystery religions of the ancient Mediterranean world*, Harper & Row, San Francisco 1987.

WEDDERBURN, A. J., *Baptism and resurrection —studies in Pauline theology against its Graeco-Roman background*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1987.

Archibald Mulford Woodruff
Rua Gravataí 46, ap. 4
São Paulo - SP, 01303-040
Brasil

LEIF E. VAAGE

El Cristianismo Galileo y el Evangelio radical de Q

El presente artículo trata diferentes aspectos del documento cristiano primitivo, que es la fuente sinóptica de dichos, conocida como Q, en el contexto cultural de Galilea antes de la primera guerra judía (66-70 d.C.). También intenta ser una breve introducción a la historia de la investigación científica sobre el tema de Q. Atención especial se presta a la historia de la composición literaria del documento, al carácter específico del grupo o los grupos sociales que con mayor probabilidad hayan sido los responsables de la producción de Q, y al evangelio particular que estas personas promovieron. Se propone que los primeros cristianos galileos compartieron con los "cínicos" antiguos, no sólo una evaluación bastante parecida del mundo "civilizado" a su alrededor, sino también, vivieron y actuaron de manera semejante.

This article discusses different aspects of the early Christian document or synoptic sayings source known as Q within the cultural context of Galilee before the first Jewish War (66-70 C.E.), as well as attempting to provide a brief introduction to the history of scholarship on the topic of Q itself. Special attention is paid to the composition history of the document, the specific nature of the social group(s) most likely responsible for its production, and the type of "gospel" which the same persons seem to have advocated. The suggestion is made that the first Galilean Christians not only shared with the ancient "Cynics" a like evaluation of the "civilized" world around them, but also lived and acted in a similar fashion.

1. El territorio antiguo de Galilea

Empecemos con *un breve resumen de lo que se sabe actualmente sobre el territorio antiguo de Galilea*, desde el primer asentamiento humano hasta el segundo siglo de la época común después de Cristo, o sea, hasta el fin de la rebelión de Simón bar Cosiba y la segunda guerra judía contra el Imperio Romano en 135 d.C[1]. Nos enfocamos particularmente en la región geopolítica que se define por el Lago de Genesaret o de Galilea; pues es precisamente esta región la que figura tanto en las narrativas canónicas sobre la vida de Jesús y sus primeros seguidores, pero cuyas propias características históricas y culturales todavía se desconocen con frecuen-

[1] Cf. Sean Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 a.C. to 135 d.C.: A Study of Second Temple Judaism* (Wilmington, Delaware: Glazier; Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1980); Lee I. Levine, ed., *The Galilee in Late Antiquity* (New York/Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 1992).

cia. Y de este desconocimiento resulta muchas veces la tendencia, poco correcta, de confundir la realidad de otros lugares; por ejemplo, la de Jerusalén con la realidad local de Galilea, confusión, cuyas consecuencias a todo nivel se conocen demasiado bien en América Latina.

La descripción histórico-cultural e inclusive arqueológica de Galilea durante este período, sigue siendo un tema de mucha discusión[2]. Según Lee I. Levine:

> no se sabe casi nada sobre la Galilea como tal hasta el primer siglo d.C., de modo que no podemos estar seguros de que la vida judía haya continuado en esta región durante el período post-bíblico, es decir, después del período representado por la Biblia hebrea. Si no, ¿cuándo es que el proceso de asentamiento judío empezó de nuevo? ¿Cuál fue el carácter político, social, y religioso de la Galilea durante la época hasmonea y herodiana?[3]

Desde la conquista de Israel y la caída del reino del norte ante el imperio asirio en 722-721 a.C., el territorio de Galilea era evidentemente un lugar donde se imponía y se desarrollaba la vida de varias culturas[4]. Fue un distrito definitivamente "multicultural" (aunque no fuese en el mismo sentido que tal expresión suele significar hoy en día). A lo largo de los siglos, la región de Galilea estaba marcada por una historia de continuo encuentro (e indudablemente de desencuentro también) de diferentes grupos sociales. A diferencia, quizá, de la ciudad de Jerusalén y el territorio de Judea, Galilea había sido siempre "Galilea de la naciones" (Is 8,23)[5].

Con la conquista del mundo mediterráneo antiguo, y específicamente de los territorios al este, por Alejandro Magno a mediados del cuarto siglo a.C. y el siguiente desarrollo de las diferentes ciudades de la llamada Decápolis, la región de Galilea quedó expuesta a todo lo que era la cultura helenística. En las alturas al este y sureste del Lago de Genesaret, se establecieron las ciudades griegas de Hipos y Gádara. Y no lejos hacia el sur, por ambos lados del río Jordán, estuvieron las ciudades importantes de Pela y Citópolis[6].

Es impresionante el contacto directo y reiterado que tiene Jesús, según el evangelio de Marcos, con estas ciudades de la Decápolis y sus diferentes tierras. Tal como Marcos relata la historia de Jesús, y se supone que no fue por pura ignorancia de la realidad, no hay que imaginarse una frontera cultural impermeable que separara los dos lados oeste y este del Lago de Genesaret. Según Mark Edwards:

---

2 Así se trata tanto en la memoria histórico-científica como en la actualidad política de un espacio "ocupado" por múltiples intereses conflictivos.

3 Cf. Levine, o. c., p. XVIII

4 Cf. Jorge Pixley, *Historia sagrada, historia popular: historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)* (San José, Costa Rica: DEI, 1989) 61. Edición ecuatoriana 63ss.

5 Sobre el nombre de Galilea, véase el artículo, un poco exagerado, de Gabriel B. Martínez, "Origen y significación primera del nombre Galilea", *Estudios Bíblicos* 40 (1982) 119-126.

6 Cada una de las ciudades de la Decápolis tenía su propia historia y "personalidad", a la vez que todas formaban parte del mismo mundo internacional greco-romano. La ciudad de Gádara fue conocida como la tierra natal de varios filósofos y hombres de letras importantes en la antigüedad, entre los cuales se dan el escritor satírico y cínico Menipo (3 siglo a.C.), el poeta cínico Meleager (1 siglo a.C.), el epicúreo Filodemo (1 siglo a.C.), el filósofo Antíoco (1 siglo a.C./d.C.), el orador Teodoro (1 siglo a.C.), el cínico Oenomao (2 siglo d.C.) y el filósofo Aspine (3 siglo d.C.). La ciudad de Gádara también fue visitada por otros hombres ilustres de la antigüedad, por ejemplo, el filósofo Iamblico (3-4 siglo d.C.). Según Jean-Paul Rey-Coquais ("Decápolis", *Anchor Bible Dictionary* 2.119), la ciudad de Hippos fue considerada, durante el segundo siglo a.C., la ciudad más sofisticada del sur de Siria.

> en base a la evidencia arqueológica y literaria que da testimonio de una red económica entre las aldeas galileas y los centros urbanos,...la idea de una Galilea rústica, aislada, y "primitiva" del primer siglo d.C. no puede sustentarse. Los datos nuestros muestran una región densamente poblada, donde los gentiles inclusive en un grado no insignificante de romanización estaban presentes. No se puede hablar más de la Galilea como una isla semítica rodeada por un mar de helenismo[7].

Después de la revolución de los macabeos contra el gobierno seléucida en la primera mitad del segundo siglo a.C., del surgimiento del reino de los asmoneos desde Jerusalén y del esfuerzo de crear, por todo el territorio suyo, un estado judío aunque sea a la fuerza, fue experimentado por los moradores contemporáneos de Galilea como la imposición, una vez más, de otro imperio ajeno. El proyecto asmoneo y el concepto de "judaísmo" que este tomaba, por supuesto, no deben ser tomados como representativos de la identidad cultural que el pueblo galileo reconocía como suya.

La resistencia del llamado "pueblo de la tierra" (*'am-haaretz*) a observar todo lo que los pegados al culto del templo en Jerusalén promovían como elementos obligatorios para un "buen judío", sugiere que quedara, por lo menos, tema de discusión –y, más probablemente, era todavía una cuestión abierta– lo que valía en el primer siglo d.C. para entenderse como miembro "integral" del pueblo de "Israel". Además, si afirmamos que el pueblo galileo, en aquel entonces, fue mayormente un pueblo campesino, vale la pena preguntarse, si es que el ser miembro del llamado "pueblo de Israel" le habrá importado tanto o les valía mucho más a estos campesinos galileos ser miembros de su propio pueblo local, por ejemplo, Nazaret o Cafarnaún[8].

¿Cuán importante fue el templo de Jerusalén para el pueblo galileo? No está muy claro todavía, cuál habrá sido el carácter de esta relación. Pero es evidente que la cercanía geográfica no jugaba ningún papel determinante. Pues los samaritanos, por ejemplo, quienes vivían mucho más cerca a Jerusalén que los moradores de Galilea, no veían en el templo de Jerusalén nada de importancia para ellos[9].

---

7 Cf. Levine, *The Galilee in Late Antiquity XX*:. Un debate parecido se ha dado en el contexto peruano con respecto al carácter capitalista y/o no capitalista de la economía campesina de este siglo. Cf. los escritos por Rodrigo Montoya, *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual, 1960-1970* (Lima: Mosca Azul, 1978); idem, *Capitalismo y no capitalismo en el Perú* (Lima: Mosca Azul, 1980); idem, *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX* (Lima: Mosca Azul, 1989).

8 Según Montoya, el campesino peruano actual (quechua) no se entiende realmente como miembro del pueblo "peruano", sino más bien como morador de una aldea o un valle particular. El concepto de "el Perú", tal como la idea de "Israel", quedaría un discurso demasiado abstracto y así no atractivo para la mentalidad campesina orientada a la vida concreta e inmediata. Cf. Montoya, *La cultura quechua hoy* (Lima: Mosca Azul, 1987).

9 Mucho depende del papel que uno piensa que jugaba la peregrinación al templo en la vida de los judíos que vivían lejos de Jerusalén. Aunque Schmuel Safrai piensa que la peregrinación era sumamente importante para todos los judíos durante el período del segundo templo, el mismo reconoce que no era así porque siempre había sido una costumbre muy generalizada: "aparentemente, en la época del primer templo, la peregrinación no jugaba ningún papel determinante en la vida del pueblo y del templo...Seguro que se daba la peregrinación cuando el primer templo. Esto se deduce de la historia de Elcaná y sus mujeres y de los fragmentos de cantos de peregrinación en los libros de Isaías, Mica, Jeremías y Jonás....Sólo que la peregrinación no estaba tan generalizada y no tan importante para el pueblo como después cuando el segundo templo. En el libro de Nehemías, donde se especifican las obligaciones del pueblo con respecto al templo, ni la peregrinación como tal ni nada de sus reglamentos se mencionan. También en la literatura post-bíblica no se la nota particularmente". Cf. Schmuel Safrai, *Die Wallfahrt im Zeitalter des zweiten Tempels* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981) 7-8. Para el período del segundo templo, Safrai elabora su imagen de la peregrinación como costumbre generalizada principalmente en base a la literatura rabínica de la época de la Mishna y el Talmud. Agrega a la lectura de esta literatura unos cuantos escritos más, por ejemplo, los de Josefo y de Filón. Pero queda evidente que es la visión de la literatura rabínica la que sostiene la convicción de Safrai de que todo el mundo ju-

Según Antonio Saldarini, desde una perspectiva sociológica y antes de la primera guerra judía en 66-70 d.C., los fariseos, en Galilea, eran intermediarios del templo en Jerusalén, cuya labor principal era la de cobrar los impuestos que el templo esperaba recibir del pueblo creyente "judío"[10]. Pues no hay que imaginarse a los fariseos como si fuesen unos "rabinos" al estilo de los emergentes líderes del judaísmo palestino de la postguerra. Y por los impuestos que buscaban cobrar, no hay que tomar a los fariseos, por lo menos en Galilea, como si ya fuesen los representantes por excelencia del judaísmo contemporáneo y así gozaran de un reconocimiento tal por parte de todos los demás. Más bien, los fariseos en Galilea habrán sido, a lo mejor, un grupo más entre varios que trataban de promover e imponer su visión particular del pueblo de Israel. Una visión muy ligada, en el caso de los fariseos, a los intereses del templo en Jerusalén.

De la "sinagoga" en Galilea, antes de la destrucción del templo en Jerusalén, no se sabe casi nada. En cuanto edificio, la "sinagoga" fue, durante este período en Galilea, simplemente lo que la palabra misma quiere decir: un lugar local para cualquier asamblea general[11]. Según Howard Clark Kee:

> la sinagoga en los tiempos de Jesús no era una estructura definida, sino un grupo de personas que usaban las residencias privadas o los salones públicos pequeños para orar y leer las Escrituras. Jesús se juntaba con una variedad amplia de personas inclusive con los gentiles y los funcionarios romanos, lo cual refleja la sociedad heterogénea de aquel entonces[12].

Sólo después de la rebelión de Simón bar Cosiba en 132-135 d.C. y de la consiguiente expulsión de los judíos de Jerusalén, llegó a ser (el este de) Galilea el lugar (en Palestina) donde se velaba por una mejor definición y el mantenimiento de una identidad propiamente judía. Primero en Séforis y luego en Tiberíades se codificaría la Mishna y, más tarde, el Talmud Palestino que debían de servir como normas para la comunidad judía ya dispersa.

2. La vida de los primeros cristianos galileos

No tenemos mucha evidencia sobre la vida de los primeros cristianos galileos. Todavía no tenemos ningún resto arqueológico cristiano de este período[13]. Aunque todos los evangelios canónicos narren bastante sobre la vida de Jesús y sus primeros seguidores en Galilea, son pocos los estudiosos que piensan que estos escritos, tal como

---

dío durante el primer siglo d.C. habrá tenido interés en relacionarse con el templo en Jerusalén. Ahora bien, ¿no es probable que tal perspectiva refleje no tanto la realidad social del primer siglo d.C. en Galilea, sino más bien la añoranza y el proyecto de reconstitución de los rabinos desplazados en Galilea durante el segundo siglo d.C. y después?

10 Cf. Anthony J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Wilmington, Delaware: Glazier, 1988).

11 El caso de la sinagoga en Gamla puede ser la excepción que confirma la regla.

12 Cf. Howard Clark Kee, "Early Christianity in the Galilee: Reassessing the Evidence from the Gospels", en Levine, *The Galilee in Late Antiquity* 3-22. El texto citado se toma del resumen por el editor Levine en la página XIX. Según Kee, el trasfondo cultural de los evangelios fue bilingüe y refleja la influencia tanto del griego como del arameo.

13 Según Graydon F. Snyder, *Ante Pacem: Archeological Evidence of Church Life Before Constantine* (Mercer, Georgia: Mercer University Press, 1985), no existe ningún resto arqueológico por ningún lado que sea claramente cristiano hasta más o menos el año 180 d.C.

se encuentran en la Biblia cristiana, fueron compuestos originalmente en Galilea[14]. En su forma final, no sirven para presentar la vida de los primeros cristianos galileos[15].

Sin embargo, los evangelios canónicos podrían juntar, y así transmitir, varias "tradiciones" distintas; algunas de las cuales habrán llegado a los evangelistas desde las primeras comunidades palestinas. Así por lo menos se ha justificado el modo, bastante común y todavía corriente de muchos biblistas llamados "críticos", de leer "detrás" o "debajo" de las narrativas finales de los evangelios.

Desafortunadamente, no ha quedado muy claro cuáles son y cómo se han desarrollado los criterios con los cuales el lector debe saber distinguir entre lo más antiguo y lo más reciente en la tradición (sinóptica) evangélica. Casi todo depende aquí de la confianza (o la desconfianza) que se guarda por la *historia de las formas*.

3. El nacimiento de Q *(La crítica de las fuentes)*

Otro modo de acceder a las primeras etapas en el desarrollo del cristianismo primitivo (galileo) antes de la composición final de los evangelios canónicos pasa por la crítica de las fuentes o "Literaturgeschichte". La "hipótesis" de Q nace de esta discusión. Q será la "otra" fuente sinóptica utilizada por los dos evangelistas, Mateo y Lucas, en la composición de sus obras literarias, aparte del texto del evangelio de Marcos. Aquí, se supone que la "teoría de las dos fuentes" es la mejor solución al conocido "problema sinóptico"[16].

Durante el siglo pasado, la discusión de Q se centró casi exclusivamente en el debate de si realmente había o no existido una fuente tal. Fue un debate casi matemático, una cuestión de la fórmula abstracta más adecuada para dar solución al acertijo de la relación literaria que existía originalmente entre los tres evangelios sinópticos. El afirmar la existencia de Q no llevaba a ninguna descripción más precisa del contenido del documento ni representaba ningún acuerdo en cuanto a los criterios por los cuales se podría precisar las cualidades propias de Q.

---

14 Las razones son múltiples, y no pueden examinarse en este artículo. Tampoco yo supongo que los evangelios canónicos fueron escritos en Galilea, aunque veo por muy posible que el evangelio de Marcos haya sido compuesto muy cerca a Galilea, quizás en una de las ciudades de la Decápolis. Según J. Andrew Overman, el evangelio de Mateo fue escrito o en Séforis o en Tiberías, pero "nos inclinaríamos hacia Séforis". Cf. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis: Fortress, 1990) 159, esp. n. 20. Cf., también, Saldarini, "The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict in the Galilee", in Levine, *The Galilee in Late Antiquity* 23-38; y, desde otra óptica, Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations* (Philadelphia: Fortress, 1988).

15 Representarían más bien el cristianismo primitivo de otros lugares, por ejemplo, el de la ciudad de Antioquía o Roma o uno de los centros urbanos de Asia Menor.

16 La idea de que había otra fuente "Q" es una implicación lógica de la afirmación de la prioridad del evangelio de Marcos con respecto a Mateo y Lucas en el desarrollo literario de estos tres escritos. Si el evangelio de Marcos fue escrito primero y después servía como base literaria para la composición de los dos evangelios de Mateo y Lucas, tiene que haber habido otra fuente "Q" también. Cf. los escritos fundamentales de Karl Lachmann, "De ordine narrationum in evangeliis synopticis", *Theologische Studien und Kritiken* 8 (1835) 570-90; y Christian Hermann Weisse, *Die evangelische Geschichte: Kritisch und philosophisch bearbeitet* (Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1938). También es valioso el libro editado por A. J. Bellinzoni, *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal* (Mercer, Georgia: Mercer University Press, 1985), el cual junta los escritos más importantes pro y contra esta solución al problema sinóptico. "Q" quiere decir "Quelle", la palabra alemana por "fuente". Sobre el uso de esta terminología, cf. F. Neirynck, "The Symbol Q (= Quelle)", *ETL* 54 (1978) 119-25; idem, "Once More: The Symbol Q", *ETL* 55 (1979) 382-83.

Fue en 1907 la publicación del libro *Los dichos y discursos de Jesús: La segunda fuente de Mateo y Lucas,* por el teólogo-historiador alemán Adolf von Harnack, la que permitió –o hubiera permitido– que la hipótesis de Q asumiera mayor sustancia[17]. Pero este esfuerzo quedó cortado casi inmediatamente a causa de otros intereses políticos y teológicos en el contexto europeo, donde el trabajo se debía presentar[18].

Tenía que esperarse hasta 1972 para que, por primera vez desde la publicación del libro de Harnack, se escribiera (en alemán) otro comentario sobre la fuente Q con una reconstrucción nueva (aunque fuera parcial) del texto original[19]. Me refiero al libro grueso del profesor suizo, Siegfried Schulz, *Q: La fuente de dichos de los evangelistas*[20]. Desde entonces hay cada vez más trabajos que tratan de representar el "perdido" documento Q en una forma más "sólida"[21].

Cualquier solución al "problema sinóptico" acarrea consecuencias teológicas. No es una cuestión meramente "teórica", inocente sin interés ideológico[22]. La historia "literaria" que se escribe de la tradición sinóptica también refleja e influye en el concepto del "evangelio" cristiano "original" que se maneja. Uno de los problemas principales, que la hipótesis de Q ha presentado a la imaginación histórica "ortodoxa" ha sido el hecho de que en Q no se hace ninguna referencia a la muerte y/o la resurrección de Jesús[23]. Para unos investigadores, es imposible imaginarse un documento tal entre los primeros cristianos.

---

17 Cf. Adolf von Harnack, *Sprüche und Reden Jesu: Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas* (Leipzig: Hinrichs, 1907).

18 Además, el motivo principal de Harnack en sacar su libro había sido el deseo de crear otra base "independiente", sobre la cual se podría rescatar "los elementos puramente religiosos y éticos" del mensaje del Jesús histórico, los cuales supuestamente fueron suprimidos por el evangelio de Marcos y su discurso-encubrimiento apocalíptico. Cf. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu* 173. Harnack escribió después de la publicación de los libros de Wilhelm Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1901) y Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben Jesu Forschung* (Tübingen: Mohr, 1906), los cuales habían hecho imposible –por lo menos, a comienzos de este siglo– cualquier intento "crítico" de leer el evangelio de Marcos como fuente para el Jesús histórico. Cf. John S. Kloppenborg and Leif E. Vaage, "Early Christianity, Q and Jesus: The Sayings Gospel and Method in the Study of Christian Origins", *Semeia* 55 (1992) 3-4.

19 En inglés se *publicó* el libro de T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1ra ed., 1937; 2da ed.; London: SCM, 1949). Pero por varias razones, no resultó un trabajo importante, en parte porque interpretaba los dichos de Jesús en "Q" como suplemento "catequético" al evangelio "kerygmático", es decir, sin darle su propio peso a la fuente "Q".

20 Cf. Siegfried Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich: Theologischer Verlag, 1972); más idem, *Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen* (Zürich: Theologischer Verlag, 1972).

21 Sobre la reconstrucción del texto "original" de "Q", véase abajo. Cuando se refiere a un pasaje particular de "Q", se usa la versificación de Lucas –es decir, el número del capítulo y versículo(s) donde actualmente se encuentra el texto tomado de "Q" en el evangelio de Lucas– de acuerdo con la costumbre científica que se viene imponiendo. Aparte de los libros ya mencionados de Harnack y Schulz, otras reconstrucciones y/o traducciones del texto "original" de "Q" son: Athanasius Polag, *Fragmenta Q: Textheft zur Logienquelle* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979); Ivan Havener, *Q: The Sayings of Jesus* (Wilmington: Glazier, 1987: contiene una traducción en inglés del texto de Polag); Wolfgang Schenk, *Synopse zur Redenquelle der Evangelien: Q Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen* (Düsseldorf: Patmos, 1981); Dieter Zeller, *Kommentar zur Logienquelle* (Stuttgart: KBW, 1984). Cf., también, Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993) 71-102.

22 Cf. Kloppenborg, "The Theological Stakes in the Synoptic Problem", en F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, y J. Verheyden, eds., *The Four Gospels: Festschrift Frans Neirynck* (Leuven: Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 1992) 93-120.

23 Sobre la falta de cualquier referencia a la resurrección de Jesús en Q, cf. Kloppenborg, "'Easter Faith' and the Sayings Gospel Q", *Semeia* 49 (1990) 71-99. Sobre la muerte de Jesús en "Q", cf. David Seeley, "Blessings and Boundaries: Interpretations of Jesus' Death in Q", Semeia 55 (1992) 131-46; idem, "Jesus' Death in Q", *New Testament Studies* 38 (1992) 222-34.

4. Reconstrucción del texto Q *(Crítica redaccional)*

Existe actualmente un proyecto llamado el "International Q Project" (IQP), cuyo fin es la penosa reconstrucción, variante textual por variante textual, del documento "original" de Q[24]. La traducción del texto de Q en castellano, presentada como apéndice al presente artículo, se basa en el trabajo de este grupo[25].

El método que permite reconstruir el texto de Q es principalmente la crítica redaccional (*Redaktionsgeschichte*) de los evangelios sinópticos durante la segunda mitad de este siglo. El conocimiento que tenemos ahora sobre las distintas tendencias, tanto teológicas como escriturísticas de Mateo y Lucas es el que nos permite saber, en un pasaje donde textualmente los dos evangelios concuerdan más o menos, cuál de ellos habrá cambiado o preservado el texto "original" de Q[26].

Cualquier intento de reconstruir el texto de Q obviamente presupone que Q fue originalmente un texto escrito. No se trata de nada "oral"[27]. Cada uno de los dos evangelistas, Mateo y Lucas, habrá tenido en las manos o sobre su escritorio una copia del "mismo" texto. Es la única manera de explicar cómo es que los evangelios de Mateo y Lucas pueden compartir, en un determinado versículo o pasaje, no sólo las mismas ideas básicas, sino también las mismas palabras, y muchas veces las mismas palabras en el mismo orden en griego, un idioma que no requiere en sus oraciones que las palabras se presenten en orden particular para tener sentido. Además, los evangelios de Mateo y Lucas comparten con frecuencia la misma secuencia de dichos paralelos. Tal concordancia entre los dos escritos, los cuales, por otro lado, no se parecen el uno al otro (sin que el evangelio de Marcos entre en juego), solo sería posible en base a un documento escrito, es decir, la fuente Q.

Q fue siempre un texto escrito en griego[28]. Las múltiples variaciones verbales entre Mateo y Lucas, donde se trata de Q, no pueden explicarse como debidas al uso dado por los dos evangelistas de dos traducciones diferentes de un original en arameo. Hay bastante literatura científica que así opina, porque nunca tomó en serio el problema de Q como texto escrito[29]. Además, el griego que aparece en los

---

24 El proyecto está dirigido por el conocido biblista (protestante) norteamericano, James M. Robinson, junto con el profesor (católico) alemán, Paul Hoffmann, y el canadiense, John S. Kloppenborg. Para mayor información, puede dirigirse a: The Institute for Antiquity and Christianity, The Claremont Graduate School, Claremont, CA 91711 USA.

25 La primera edición del texto completo reconstruido de "Q" debe salir pronto. Mientras tanto, los resultados dados en el camino–el texto griego con una traducción más o menos literal en inglés–se viene publicando cada año en la revista norteamericana de estudios bíblicos, *Journal of Biblical Literature*. El reportaje anual siempre sale con el tercer número de cada año. Cf. Robinson, "The International Q Project Work Session 17 November 1989", *JBL* 109 (1990) 499-501; idem, "The International Q Project Work Session 16 November 1990", *JBL* 110 (1991) 494-98; Jon Ma. Asgeirsson and Robinson, "The International Q Project Work Sessions 12-14 July, 22 November 1991", *JBL* 111 (1992) 500-508; Milton C. Moreland and Robinson, "The International Q Project Work Sessions 31 July-2 August, 20 November 1992", *JBL* 112 (1993) 500-506.

26 Obviamente, no es siempre posible saber, con certeza absoluta, cuál es cual, en todo caso se sacan conclusiones más o menos probables, igual que el texto crítico de cada libro del Nuevo Testamento no reproduce la letra de ningún manuscrito como tal, sino representa la lectura que los críticos de texto piensan que probablemente fue la "más original" de un versículo particular.

27 En este aspecto, el libro de Werner Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983), está completamente equivocado.

28 Cf. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress, 1987) 51-64.

29 Cf. Heinz O. Guenther, "The Sayings Gospel Q and the Quest for Aramaic Sources: Rethinking Christian Origins", *Semeia* 55 (1992) 41-76.

textos de Q no es igual que el griego de otras traducciones como, por ejemplo, el de la Septuaginta. Hay más de una instancia en Q de un estilo de griego demasiado sofisticado o sea, idiomático, para permitir la hipótesis de que Q haya sido escrito en arameo.

5. Lugar y fecha de composición

Es opinión común que Q proviene de Galilea[30]. Propongo específicamente la región alrededor del lago de Genesaret. Clave para esta perspectiva sería la referencia en Q 10,13-15 a los tres pueblitos de Cafarnaún, Betsaida y Corazín. Estos tres pueblos eran pequeñas aldeas ubicadas en el litoral norteño del mismo lago de Genesaret. A nadie en la antigüedad le importaba cualquiera de los tres, salvo a quienes vivían ahí y también a la fuente Q[31]. Así, el documento Q debe interpretarse principalmente como respuesta a la realidad local de esta región, como un tipo de propuesta para mejorar la vida en este lugar[32].

Q es uno de los escritos más antiguos que nos ha llegado del cristianismo primitivo. En comparación, por ejemplo, al evangelio de Marcos, la fuente Q parece mucho menos "desarrollada" en su carácter propiamente "cristiano". Lo mismo vale en comparación a las cartas paulinas, aunque quizá, no tanto para la primera carta a los Tesalonicenses. Hace poco, no era común tratar los textos de Q como si fuesen equivalentes a la enseñanza misma del Jesús histórico. Pero hoy ya no son muchos los que hablarían así. La opinión mas común es que la fuente Q se compuso durante la de cada 40-50 d.C.[33]

---

30 Cf. Jonathan Lee Reed, "The Social Map of Q: An Analysis of the Q Community's Locale", en Kloppenborg, ed., *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q* (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, en prensa).

31 Salvo por un par de referencias en Josefo (Bell. 3.10.8; vita 72) y una –bastante insegura– en la Midrash Qohelet (1.8.4), a Cafarnaúm se refiere sólo en la tradición sinóptica neotestamentaria. No aprendemos nada más del lugar–aparte de la información arqueológica–hasta varios siglos después. Cf. Joseph Blenkinsopp, "The Literary Evidence", en Vassilios Tzaferis et al., *Excavations at Capernaum: Volume 1. 1978-1982* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns/Pepperdine University, 1989) 201-211. No se menciona el pueblo de Corazín en ningún otro texto–ni en Josefo.

32 Podría ser tema de discusión, en qué medida la propuesta de "Q" habría representado o no y por qué un programa capaz de cambiar la situación social de Galilea (u otros contextos parecidos).

33 Según Hoffmann, quien toma como clave los dichos en el documento sobre el "hijo del hombre", "Q" fue redactado, en su forma final, durante los últimos años de los 60 d.C. Cf. Hoffmann, "The Redaction of Q and the Son of Man: A Preliminary Sketch", en Ronald A. Piper, ed., *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies on Q* (Leiden: Brill, 1995) 159-98, esp. p. 192s. Según Gerd Theissen –quien no trata a "Q" como documento, sino conjunto de tradiciones–, el texto de las tentaciones en 4,1-13 que sale en todos los estudios sobre la historia de la composición literaria de "Q" como último toque al documento, reflejaría el tiempo de la exitosa confrontación del pueblo judío con el emperador romano, Gaius Calígula, la cual ocurrió en 41 d.C. En este caso, dando razón a todos, "Q" se habrá redactado a comienzos de los 40 d.C. Cf. Gerd Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/Friburg: Universitätsverlag, 1989); en inglés, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Linda M. Maloney, trad.; Minneapolis: Fortress, 1991).

6. El perfil particular

Tal como se da a conocer, según el testimonio compartido de Mateo y Lucas, Q fue, casi exclusivamente, una colección de los dichos de Jesús[34]. Como ya se ha anotado, no se refiere en ninguna parte del documento a la pasión-muerte ni a la resurrección de Jesús. No se refiere mucho a los milagros[35]. Tampoco hay muchas parábolas. Los discursos predominantes son los múltiples pronunciamientos sobre el "reino de Dios" y el "hijo del hombre". Un horizonte "apocalíptico" parece perfilarse a lo largo del documento, a la vez que muchos dichos particulares enfocan elementos "éticos" de la vida cotidiana.

El documento cristiano primitivo más parecido a Q será el evangelio extracanónico de Tomás, de cuya existencia ya había conocimiento desde la antigüedad, pero cuyo texto completo –en una traducción copta– sólo se recuperó en 1945 con el descubrimiento de la biblioteca "gnóstica" de Nag Hammadi[36]. El hallazgo del evangelio de Tomás ha sido muy importante para la cuestión de Q, porque de esta manera consta que en la antigüedad, y precisamente entre los primeros cristianos, se dio otro documento semejante a Q.

Ahora bien, una vez reconocido el perfil particular de Q, ¿cómo explicarlo? Por mucho tiempo, cuando se trataba de lo que "no tenía" la fuente Q, se lo consideraba un documento de segunda categoría, es decir, el documento como un suplemento "catequético" o "parenético" al conocido "*kerygma*" paulino-marquino[37]. Pero en 1956, a partir del estudio de Heinz E. Tödt sobre el hijo del hombre en la tradición sinóptica, se empezó (al lado del debate sobre el significado del evangelio de Tomás) a tomar en serio la posibilidad de que Q representara una expresión distinta de la fe cristiana primitiva, es decir, una postura autónoma[38]. Esta interpretación es la que se ha ido desarrollando cada vez más.

---

34 En Q 3,7-9.16-17, se da un resumen de la predicación de Juan. En 4,1-13, se narran, en forma de un breve relato-debate, las tres pruebas que el diablo hizo a Jesús. En 7,1-10 y 11,14-20 hay dos "cuentos de milagro" (pero véase la nota siguiente). Los versículos introductorios y aparentemente narrativos en 7,18-19 y 9,57.59 son elemento integral de la "creia", una forma bastante común en la retórica antigua helenística de presentar –o sea, mis *en scène*– un dicho –*bon mot*– de un maestro conocido u otra personalidad. No representan un recuerdo "histórico".

35 Sólo hay dos "milagros" que se cuentan en "Q". Estos son 1) la curación del criado del centurión romano en 7,1-10, y 2) la controversia en 11,14-20 sobre Belcebú, el príncipe de los demonios, consecuencia de la curación de un mudo demonizado. Pero en ambos casos, a diferencia de la presentación de los milagros en Marcos, no es tanto el milagro como tal que llame la atención, sino, en 7,1-10, la discusión extensa que se levanta con el centurión romano sobre el poder y la afirmación de su fe; y, en 11,14-20, la capacidad retórica de Jesús para invertir el cargo de la hechicería lanzado contra él por algunos críticos. Lo que Jesús dice en 7,22 que los discípulos de Juan deban contar a su maestro, no son "milagros" en sí, sino una cadena de pasajes bíblicos tomados del libro de Isaías. En 10,9, se trata de un imperativo dirigido a los primeros seguidores de Jesús en Galilea: "Traten a los débiles" (*therapeuete tous astheneis*).

36 El texto crítico del evangelio de Tomás se encuentra ahora publicado en Bentley Layton, ed., *Nag Hammadi Codex II,2-7 together with XIII.2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. 1* (2 vols.; Leiden: Brill, 1989). Sobre los hallazgos de Nag Hammadi, véase el ensayo introductorio de Robinson en *The Nag Hammadi Library* (San Francisco: Harper & Row, 1978) 1-25.

37 Cf. Kloppenborg, *Formation of Q* 14-22.

38 Cf. Heinz E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (dis., Heidelberg, 1956; Gütersloh: Mohn, 1959; 2da ed., 1963). Cf., también, Ulrich Wilckens, "Tradition de Jésus et kérygma de Christ: la double histoire de la tradition au sein du christianisme primitif", RHPR 47 (1967) 1-20; Richard A. Edwards, *A Theology of Q* (Philadelphia: Fortress, 1976). Nótese que la cristología de "Q" fue la que a Tödt le llamó la atención. De acuerdo con Tödt en dar el mismo énfasis al "hijo del hombre" en "Q" es Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (3ra ed.; Münster: Aschendorff, 1982) 81-233; idem, "The Redaction of Q and the Son of Man". Recien el tema ha vuelto a discutirse. Cf. Heinz Schürmann, "Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redenque-

7. La composición literaria *(Historia de la composición)*

Mientras Q fue tratado como si fuese un conjunto "suelto" de diferentes tradiciones orales, no existía ni la necesidad ni la posibilidad de indagar por (la historia de) la composición literaria del documento[39]. Pero puesto que Q fue originalmente un texto escrito, no resulta tan aventurado preguntarse por el género literario del documento o pensar que, como cualquier otro documento antiguo, éste también podía haber pasado por varias "ediciones".

7.1. Género literario

En 1964, James M. Robinson publicó su primer artículo sobre Q, el cual se llama "*LOGOI SOPHON*" y trata precisamente el tema del género literario originario de Q[40]. En el artículo, Robinson busca ubicar la fuente Q dentro de una "historia de los géneros literarios" [o trayectoria] antiguos (o sea, se hace un tipo de "*Gattungsgeschichte*"). Como punto de partida para su análisis, Robinson tomó el libro canónico de Proverbios, como término final, y como texto paralelo más cercano a la fuente Q, propuso el evangelio extracanónico de Tomás.

Según el análisis de Robinson, cuando se compara la fuente Q con el evangelio de Tomás, se nota que ambos documentos comparten una misma base "sapiencial". Pero mientras el evangelio de Tomás optó por desarrollar la tendencia "gnóstica", la cual es una de las posibilidades dentro del género literario de "los dichos de los sabios" (*logoi sophon*), la fuente Q eligió pasar por el lado de la "apocalíptica". Así, Robinson trata de explicar, cómo es que, a pesar de los muchos dichos de Jesús compartidos por los dos documentos, todo lo que dice la fuente Q con respecto al "hijo del hombre" está completamente ausente del evangelio de Tomás (salvo el dicho 86 = Q 9,58)[41].

7.2. Características literarias *(Clave para la redacción)*

En 1969 se publicó el libro no muy grueso (para un libro alemán de teología) por Dieter Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (La redacción de la fuente de

---

lle", en *Jesus und der Menschensohn: Für Anton Vögtle* (Freiburg: Herder, 1975) 124-47; ahora revisado y traducido en inglés, "Observations on the Son of Man Title in the Speech Source: Its Occurrence in Closing and Introductory Expressions", en Kloppenborg, ed., *The Shape of Q: Signal Essays on the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress, 1994) 74-97; tambien, Vaage, "The Son of Man Sayings in Q: Stratigraphical Location and Significance", *Semeia* 55 (1991) 103-29; Robinson, "The Son of Man in the Sayings Gospel Q", en Christoph Elsas et al., eds., *Tradition und Translation: Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene* (FS Carsten Colpe; Berlin: de Gruyter, 1994) 315-35.

39 Quienes todavía resistan participar de esta discusión, siguen manifestando, en su forma de escribir la historia de la tradición sinóptica, los hábitos analíticos de la historia de las formas (Formgeschichte). Cf., por ejemplo, los trabajos de Schürmann y sus estudiantes, Joachim Wanke y Dieter Zeller.

40 El artículo de Robinson, "LOGOI SOPHON: Zur Gattung der Spruchquelle Q", fue escrito originalmente para el Festschrift, *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann* (Tübingen: Mohr, 1964) 77-96. Después se lo publicó en una forma revisada como "LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q", en el libro por Helmut Koester y Robinson, *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971) 71-113.

41 Cf. Koester, "GNOMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity", y idem, "One Jesus and Four Primitive Gospels", en idem y Robinson, *Trajectories Through Early Christianity* 114-57, 158-204; y, Koester, "Apocryphal and Canonical Gospels", *Harvard Theological Review* 73 (1980) 105-30.

dichos)[42]. En este escrito, Lührmann propone que la fuente Q, tal como los evangelios de Mateo y Lucas la habían recibido, ya era un documento redactado (igual que lo son los evangelios sinópticos), el cual había sido compuesto de acuerdo con el punto de vista de un editor particular[43]. No se debe hablar, pues, de la fuente Q, como si fuera una mera colección (*Sammlung*) de varios dichos sin ninguna estructura literaria o argumento teológico propio[44].

Según Lührmann, la clave para la redacción de Q ha sido la polémica contra "esta generación", la cual aparece en varios textos del documento. Además, estos textos son todos importantes para la estructura literaria final de Q. El lenguaje de "esta generación" (*aute genea*) se encuentra en Q 7,31; 11,29.31.32.51; mientras el concepto, a través de los "conjuntos figurativos" relacionados con este tema, se da también en Q 3,7 (*gennemata ejidnon*); 7,9 ("ni en Israel"); 10,12.13-15 (la denuncia de tres pueblos enteros); 11,23 ("quien no está conmigo"); 12,8-9 ("todo el que me reconozca o negaré delante de los demás").

Según Lührmann, de mucha importancia para la redacción de Q fue la perspectiva llamada "deuteronomista" o sea, el tema de la ira que viene de Dios, el cual está presente en una serie de textos también importantes estructuralmente para la composición final de Q. Estos textos son: Q 6,22-23; 11,49-51; 13,34-35; y 3,7-9.16-17; 12,39-40.42-45; 17,24-37; 19,12-27[45].

La propuesta de Lührmann ha sido aceptada generalmente. Existe un consenso bastante amplio de que *la polémica contra "esta generación", junto con la predicación "deuteronomista" de la ira que viene de Dios*, son características marcadas de uno de los pasos que definen la historia de la composición literaria de Q. Pero donde todavía no se da ningún consenso es con respecto a la "ubicación", dentro de esta misma historia, de los materiales que no se dejan integrar fácilmente en el marco redaccional de la polémica y el juicio inminente. Estos materiales son, en su mayoría, los textos llamados "sapienciales", por ejemplo, todo el "discurso inaugural" en Q 6,20b-49.

7.3. Tres niveles en la composición

En 1978, Arland D. Jacobson presentó su tesis de doctorado, "Wisdom Christology in Q", la cual recién ha sido publicada, en una forma más o menos actualizada y completada, en el libro, *El primer evangelio: una introducción a Q*[46]. Jacobson intenta trabajar más sistemáticamente y con mayor lucidez metodológica las características literarias de Q, sobre las cuales Lührmann había llamado la atención. Parece que Jacobson fue el primero en hablar de varios (tres) niveles distintos en la his-

---

42 Cf. Dieter Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969).

43 El libro de Lührmann se escribió precisamente cuando la crítica redaccional de los evangelios sinópticos estaba en su auge.

44 Aunque Lührmann opina que, antes de su redacción final, la forma de "Q" fue la de una *Sammlung*.

45 Se nota aquí la influencia del trabajo de O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1967). Steck piensa encontrar precisamente en el primer grupo de textos (6,22-23; 11,49-51; 13,34-35) la culminación o sea, la manifestación cristiana primitiva de una interpretación tradicional de la historia de Israel, cuya instancia más antigua sería Neh 9,26.

46 Cf. Arland D. Jacobson, "Wisdom Christology in Q" (Ph.D. dis., The Claremont Graduate School, 1978); idem, *The First Gospel: An Introduction to Q* (Sonoma, CA: Polebridge, 1992).

toria de la composición de Q. Pero no se imaginaba, después de la primera "composición" propia de Q, una segunda redacción general que no fuese limitada a la anexión de un número reducido de dichos y/o palabras particulares[47].

Según el análisis de Jacobson, Q debe dividirse en cuatro secciones principales: I) 3,6-7,35; II) 9,57-10,22; III) 10,23-11,51; IV) 11,52-22,30. A la primera etapa composicional son asignados, I) 3,6-9.16abd, 17; 6,20b-23ab[c].27-49; 7,1-10, 24-27; 16,16; 7,31-35; II) 9,57-60; 10,2-16; III) 11,14-20, 23.29-32.24-26.27-28 (?).33-36.46.42.43 (?).39-41.44.47-51.52 (?). Agregados en la segunda etapa fueron, 3,16c; 7,18-23.28; 10,21-22; 11,2-4.9-13; 12,2-12.22-34; 17,5-6. Una tercera etapa queda representada por el relato de las tentaciones en 4,1-13.

El libro de Migaku Sato, *Q y profecía: estudios sobre la historia del género literario y la tradición de la fuente Q*, fue presentado originalmente en 1984 como tesis de doctorado, y propone una lectura explícitamente opuesta a la tesis de Robinson ("LOGOI SOPHON")[48]. Según Sato, la fuente Q siempre fue pura profecía[49]. Lamentablemente y a pesar del resumen bastante minucioso que el libro ofrece de la historia de las formas de la literatura profética veterotestamentaria, Sato tiene que reconocer que los rasgos más notorios de la fuente Q no pueden derivarse de la tradición profética bíblica.

Durante la última década, especialmente en Canadá y los Estados Unidos, el trabajo de John S. Kloppenborg y específicamente su tesis de doctorado, presentada originalmente en 1984 y publicada después en 1987 con el título, *La formación de Q: trayectorias en las colecciones sapienciales antiguas*, ha encontrado bastante acogida entre biblistas especializados en el campo de Q[50]. Kloppenborg lleva a cabo, entre otros logros, el "*gattungsgeschichtliche*" proyecto de Robinson, a la vez que refina el método estratigráfico de análisis literario abierto por Jacobson.

Según Kloppenborg, la fuente Q se formó en tres etapas. Cada una tenía su propio género literario y matiz hermenéutico. La primera etapa fue una colección "sapiencial" de los dichos de Jesús, representada ahora por los textos en Q 6,20b-49; 9,57-62; 10,2-11.16; 11,2-4.9-13; 12,2-7.11-12; 12,22-31.33-34; 13,24; 14,26-27.34-35; 17,33. Así, se afirma el documento postulado por Robinson como base de la fuente Q y el evangelio de Tomás, aunque, según Kloppenborg, el género literario de Q en esta primera etapa era el de la "instrucción", una forma literaria muy generalizada y conocida como tal en la antigüedad.

La segunda etapa en la formación de Q, según Kloppenborg, fue un tipo de *"gnomologion"* (una relación de varios pronunciamientos). Es responsable por haber introducido en Q otro discurso "profético", polémico y desafiante. Aquí se encuentra la mayoría de los textos identificados por Lührmann con la redacción de Q

---

47 Jacobson se ha preocupado de constatar que, a nivel del documento entero de "Q", existe una "unidad literaria" que hace de la fuente sinóptica un texto mucho más "pensado" y organizado que una mera colección de pronunciamientos sueltos.

48 Cf. Migaku Sato, *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (Tübingen: Mohr, 1988), esp. p. 3-5. El trabajo de Sato ha sido criticado recíprocamente por Robinson con bastante agudeza. Cf. Robinson, "Die Logienquelle: Weisheit oder Prophetie? Anfragen an Migaku Sato, Q und Prophetie", *Evangelische Theologie* 53 (1993) 367-89. Otro estudio de "Q", más o menos en la misma línea que Sato, puede encontrarse en Howard Clark Kee, *Jesus in History: An Approach to the Study of the Gospels* (2da ed.; New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1977).

49 Cf. M. Eugene Boring, *Sayings of the Risen Jesus* (Cambridge: At the University Press, 1982).

50 Cf. nota 28.

y por Jacobson con la "composición" básica del documento. Son los textos en Q 3,7-9.16-17; 7,1-10.18-35 (inclusive 16,16); 10,12.13-15.21-24; 11,14-52; 13,34-35; 12,39-59; 14,16-24; 17,23-30.34-37; 19,12-27; 22,28-30.

La tercera etapa comprendería casi exclusivamente el relato de las tres "tentaciones" de Jesús en 4,1-13 más un par de dichos (11,42c; 16,18). Aquí habrá empezado la transformación de la memoria de Jesús en la tradición sinóptica hacia la "biografía", un cambio completado por los evangelios posteriores de Mateo y Lucas.

Según Kloppenborg, hay dos consideraciones claves para constatar los distintos niveles en la composición literaria de Q. Primero, hay que fijarse en las rupturas o "aporiae" que se dejan notar en la "lógica" o distribución del contenido de un pasaje, como en otros aspectos más formales y abstractos; por ejemplo, el número (singular o plural) y persona (segunda o tercera) del verbo. Después, hay que ver si es que, al notarse estas rupturas, se nota también la presencia de alguna tendencia literario-retórica u otra característica repetida a lo largo del documento.

Para Kloppenborg es la aparente inserción, según su análisis, en varios bloques de Q los cuales son mayormente "sapienciales" en su forma y contenido de otro material más "profético" en su forma y más polémico en su contenido, que permite concluir que la primera etapa de Q fue probablemente el estrato "sapiencial", el cual luego fue asumido y elaborado por una redacción secundaria "profética".

Resumen

El debate sobre el género literario y la historia de la composición de Q suele oponer lo "sapiencial" a lo "profético". Vale la pena preguntarse, por qué esta oposición o, por lo menos, en estos términos y de ahí, la defensa tan intensa de una de las dos opciones como la más "original" en Q.

Sean las que fueren las razones ideológicas de este debate, el trasfondo textual que lo mantiene es la relación ambigua que existe entre la evidente "unidad" literaria del documento y la "diversidad" teológica de sus contenidos. Tal como nos ha llegado, la fuente Q no es de una sola pieza ni define obviamente una sola "linea" ideológica[51].

Como ya se notó, Jacobson divide a Q en cuatro "secciones" principales, las cuales son: I) 3,6-7,35; II) 9,57-10,22; III) 10,23-11,51; IV) 11,52-22,30. En realidad, estas divisiones son demasiado amplias para reflejar adecuadamente el hecho de que, en cada una de las mismas secciones, hay otras subdivisiones que también son importantes. Por ejemplo, en la primera sección identificada por Jacobson (3,6-7,35) no se integra así nomás el llamado "sermón" o "discurso inaugural" en Q 6,20b-49. Las cuatro secciones identificadas por Jacobson permiten subrayar la integridad o sea, la "unidad" literaria de Q a nivel "macro", pero no sirven para apreciar el proceso de la construcción "interior" del documento.

En su análisis, Kloppenborg divide a Q en varios "bloques", los cuales corresponden más o menos a las subdivisiones principales que se dan dentro de

---

51 Este problema de la "heterogeneidad" de "Q", ya lo había percatado Rudolf Bultmann en su primer y único artículo sobre la fuente sinóptica. Cf. Bultmann, "Was lässt die Spruchquelle über die Urgemeinde erkennen?" *Oldenburgische Kirchenblatt* 19 (1913) 35-37, 41-44; ahora traducido en inglés, "What the Sayings Source Reveals About the Early Church", en Kloppenborg, *Shape of Q* 23-34. Cf., también, R. A. Edwards, *Theology of Q*.

las cuatro secciones indicadas por Jacobson. Parecería que la fuente Q se compusiera como cualquier otro texto escrito "capítulo" por "capítulo". Por lo menos, es un modo de explicar la estructura más o menos "episódica" del documento[52].

A Richard A. Horsley no le convence —en parte, porque no parece haber entendido bien— la tesis de Kloppenborg en cuanto a los diferentes estratos literarios de Q[53]. Sin embargo, Horsley ha aceptado la descripción de Q propuesta por Kloppenborg, que el documento se construyó de diferentes "bloques" discursivos, de modo que a Horsley la presencia de estos "bloques" en Q le haya animado a cuestionar la importancia hermenéutica de definir primero el género literario de Q como base para precisar el sentido concreto del documento y sus varios contenidos. Según Horsley:

> Este reconocimiento de la importancia de la situación social e histórica con respecto al género literario, sin embargo, sugiere que no pueda haber una discusión adecuada de género literario aparte de su función en situaciones particulares. Y es precisamente aquí, donde el análisis de Kloppenborg y otros de la composición literaria de Q, tiene su importancia mayor (sin entrar en cualquier hipótesis estratigráfica). Tal análisis ha demostrado con claridad que Q (en contraste al Evangelio de Tomás) no es simplemente una colección de dichos, sino un compuesto como una secuencia en "racimos o complejos". Si intentamos leer el documento en su situación particular socio-histórica, es decir, aparentemente en la Galilea de la mitad del primer siglo d.C., tenemos que prestar atención a las funciones u objetivos de los racimos. Y el hecho de que el sujeto o la preocupación de unos de estos "racimos" queda evidente, prácticamente sin la necesidad de discutirlo, sugiere que el análisis de las respectivas funciones de los varios racimos podría ayudar a entender las funciones generales, y de ahí, la hermenéutica y el significado del documento como tal[54].

---

52 La explicación que da Kloppenborg de la formación de estos bloques en la primera etapa de "Q" es diferente. En este aspecto, el punto de vista de Kloppenborg no representa tanto un "refinamiento" o desarrollo de la óptica metodológica de Jacobson, sino se debe a la teoría "agregacionista" y el modo de análisis literario promovido por Schürmann y sus discípulos. Según la teoría "agregacionista" de esta escuela, dentro de una crítica general de la historia de las formas (*Formgeschichte*), la tradición cristiana (sinóptica) iba "consolidándose", en un proceso "literario" más o menos parecido al proceso químico de la cristalización –la comparación es mía–, alrededor de unos dichos-"núcleo maestro" (*Bezugwort*), al cual se habrá juntado primero otro dicho-comentario (*Komentarworte*) y de ahí varios dichos más, creando así poco a poco los "bloques" discursivos originales de "Q". Cf. Kloppenborg, "The Sayings Gospel Q: Literary and Stratigraphic Problems", en H. Temporini y W. Haase, eds., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.25.6 (en prensa). Cf., también, Philip H. Sellew, "Early Collections of Jesus' Words: The Development of Dominical Discourses" (Th.D. dis., Harvard Divinity School, 1985). Para mí, el gran problema que tiene esta teoría del proceso–supuestamente oral–de la transmisión y el desarrollo de la tradición sinóptica inclusive "Q", es que no refleja la realidad lingüística y/o social de ninguna tradición oral que se conozca. Porque las culturas "orales", las cuales se han podido estudiar, se distinguen, entre tanto, precisamente por no observar ninguna ordenación tan rígida o reglamentada de los materiales tradicionales.

53 Cf. el último artículo de Horsley dedicado a este tema, "Wisdom Justified by All Her Children: Examining Allegedly Disparate Traditions in Q", *Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers* (Eugene H. Lovering, Jr., ed.; Altanta, Georgia: Scholars, 1994) 733-51.

54 Cf. Horsley, "Q and Jesus", *Semeia* 55 (1991) 180.

8. Aspectos sociológicos

8.1. Los radicales itinerantes

En 1973 se publicó el primer artículo sobre Q del (entonces) joven exégeta alemán, Gerd Theissen. El artículo se llama: *Radicalismo itinerante: aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo*[55]. En este escrito, Theissen propone que en Palestina, entre los primeros seguidores de Jesús, había unos "radicales itinerantes", cuya manera de vivir y promulgar la fe cristiana no era igual que la vida de los demás cristianos inclusive Pablo y las primeras comunidades cristianas paulinas[56].

Según Theissen, el modo de vivir y trabajar de los cristianos "radicales itinerantes" representados por Q se vislumbra por excelencia en el conjunto de los enviados que constituye el texto de 10,2-12[57]. Según Georg Kretschmar –uno de cuyos artículos fue identificado por Theissen como importante para su tesis–, la forma social de estas mismas personas anticiparía el ascetismo siríaco posterior[58]. Según Theissen, también podría compararse la manera de vivir y trabajar de estos "radicales itinerantes" con el estilo filosófico contemporáneo (y cerca a la ciudad vecina de Gadara) "contracultural" de los llamados "cínicos"[59]. Fue una propuesta bastante provocadora y merecedora de debate, el cual no ha faltado[60].

---

55 Cf. Theissen, "Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973) 245-71; traducido en castellano con el titulo, "Radicalismo itinerante: aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo", en idem, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985) p. 13-40.

56 Antes del artículo de Theissen, ha habido varios estudios sobre la "comunidad", o sea, el Sitz im Leben original de "Q", pero todos reflejaban el mismo modelo "ortodoxo" de "la" comunidad cristiana que la historia de las formas había tomado por supuesto. Cf., por ejemplo, el artículo ya citado (arriba, n. 51) de Bultmann sobre la "Urgemeinde"; J. M. C. Crum, *The original Jerusalem gospel: being essays on the document, Q* (New York: Macmillan, 1927); Schürmann, "Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition", en idem, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf: Patmos, 1968) 39-65; P. D. Meyer, "The Community of Q" (Ph.D. dis., University of Iowa, 1967); Schulz, *Spruchquelle*. Obra transicional–"ni chicha ni limonada"–es el estudio por Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* 235-334.

57 Cf. también, Q 9,57-60; 12,22-31; 14,26-27.

58 Cf. Georg Kretschmar, "Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964) 27-67.

59 Sobre los "cínicos", véase abajo. Para Theissen, la comparación entre "Q" y los "cínicos" debía servirle sólo para constatar la posibilidad histórica de su tesis de que había cristianos "radicales itinerantes" en Palestina durante el primer siglo d.C.

60 Después de la publicación del artículo, "Wanderradikalismus", el mismo Theissen se ha alejado–ya sea *subconciente* o deliberadamente, pero de todas maneras cada vez más obviamente–de su propia perspectiva inicial, sin nunca renunciar la propuesta de que había unos cristianos "radicales itinerantes" atrás la fuente "Q". Cf. por ejemplo, Theissen, "Legitimation und Lebensunterhalt: ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare", en idem, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen: Mohr, 1977) 201-230; idem, *Soziologie der Jesusbewegung: ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (Münich: Kaiser, 1977); idem, "'Wir haben alles verlassen' (Mc. X.28)", en *Studien zur Soziologie des Urchristentums* 106-141; idem, "Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-36) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund", en *Studien zur Soziologie des Urchristentums* 160-97. Recién salen dos ensayos más de Theissen sobre "Q", en los cuales trata de ubicar la tradición de la fuente sinóptica dentro de la realidad de Palestina durante los años 40 d.C., después de la exitosa confrontación del pueblo judío con el emperador romano, Gaius Calígula, cuando el movimiento "cristiano" representado por "Q" se habría definido en base a una misión para la renovación de Israel, peleándose con los fariseos por el derecho a liderar tal proceso. Ahora Theissen enfatiza más el conflicto entre "Q" y las élites sociales. Subraya la continuidad o conexión entre "Q" y la iglesia judía-cristiana en Jerusalén, según el testimonio de los Hechos, junto con las comunidades ecclesiales de Palestina conocidas por Pablo. Cf. Theissen, Gospels in Context 25-59, 203-234.

8.2. Divisiones sociales

Crítico implacable de Theissen ha sido Horsley[61]. Horsley cuestiona –y con cierta razón– el uso por Theissen de los esquemas "calmantes" de la sociología "funcionalista" para definir la situación socio-política de los primeros cristianos galileos[62]. Como lectura alternativa, Horsley propone una descripción más "conflictiva" de la realidad socio-política de Palestina durante el primer siglo d.C., y trata de ver en la historia de Jesús y sus primeros seguidores en Galilea un proyecto "renovador" de las comunidades locales.

El resumen que da Kloppenborg, fundamental para el análisis de Horsley, es:

> la presunción que existía "una división social básica entre los gobernantes y las instituciones del gobierno en Jerusalén, y el pueblo en las comunidades rurales; los escribas y los fariseos representaban el primer grupo ante el segundo. La oposición de las personas representadas por Q a los gobernantes y sus defensores, se nota en los "ayes" contra los fariseos (Q 11,39-52), en el lamento sobre Jerusalén (Q 13,34-35), y especialmente en el último dicho (Q 22,28-30), el cual, insiste Horsley, debe ser interpretado como una promesa que las personas representadas por Q "gobernarán" (o "liberarán") a Israel en vez de "juzgarlo".
>
> Entre los lugareños mismos, Q promovía una colaboración local: generosidad (Q 6,29-30) y anulación de deudas (11,2-4) y medidas para reducir las tensiones, amor a los "enemigos" (6,27-28), perdón (17,3-4) y arreglo de las disputas (12,58-59). Así, las personas representadas por Q estaban promoviendo una visión del reino de Dios, entendido como renovación de la vida del pueblo local la unidad más básica de "Israel", y el desarrollo de relaciones familiares de igualdad[63].

Un problema que tiene la propuesta de Horsley, como lectura "histórica" de la tradición sinóptica, es que mezcla, sin criterio obvio, los diferentes testimonios del evangelio de Marcos (y Mateo) y la fuente Q. Con respecto a la fuente Q, resulta una lectura no siempre muy detenida en los detalles del texto, es decir, no muy respetuosa de las particularidades del documento mismo.

Tampoco es cierto que la distinción que Horsley hace entre "la gran tradición", es decir, la cultura urbana de Jerusalén y otras ciudades como Séforis y Tiberias y "la pequeña tradición" o sea, la cultura local de las aldeas rurales en Galilea, permita caracterizar adecuadamente la situación social específica de Galilea. Pues

---

61 Muy críticos han sido también Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern: Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums* (Gütersloh: Kaiser, 1994); idem, "Schafe unter Wölfen: Die Wanderpropheten der Logienquelle", en idem y Wolfgang Stegemann, *Jesus von Nazareth: Hoffnung der Armen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1978) 54-88; Stegemann, "Wanderradikalismus im Urchristentum? Historische und theologische Auseinandersetzung mit einer interessanten These", en idem y Willy Schottroff, *Der Gott der kleinen Leute* (München: Kaiser, 1979) 94-120. Cf., también, H. W. Kuhn, "Nachfolge nach Ostern", en *Kirche* (FS G. Bornkamm; Tübingen: Mohr, 1980) 105-132.

62 El libro de Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (New York: Crossroad, 1989), critica principalmente el libro posterior de Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, y no tanto el artículo, "Wanderradikalismus". Según Horsley (*Sociology* 43-46) los textos aducidos por Theissen para sustentar la tesis "radical itinerante" de Theissen ya sea a) no implican el abandono del hogar y la familia (véase Q 10,4–mencionaré sólo los textos citados por Horsley) o b) no deben ser tomados literalmente (9,59-60; 14,26-27) o c) no tratan sólo, es decir, necesariamente de gente itinerante (6,20-23 [24-26]; 12,11-12.22-31.33-34; 16,13).

63 Cf. Kloppenborg, "The Sayings Gospel Q: Recent Opinion on the People Behind the Document", *CR:BS* 1 (1993) 21.

no responde con suficiente claridad a la pregunta, ¿cómo fue el diario vivir en esta provincia fronteriza, ya bastante urbanizada y colonizada hace tiempo por varios imperios[64]?

8.3. Escritores: escribas y notarios de aldeas

De acuerdo con su propuesta sobre la historia de la composición literaria de Q, Kloppenborg ha intentado ubicar el proceso de la creación del documento dentro de un contexto social específico, es decir, ha buscado comprobar "sociológicamente" los resultados de su análisis literario. Propone como los escritores de la primera edición de Q una categoría bastante baja de escribas y notarios, cuyo lugar de trabajo y sitio de vida habrían sido las pequeñas aldeas de Galilea. Según Kloppenborg:

> si se pregunta quién habrá estado en las condiciones indicadas para dar al Evangelio de Dichos la forma final que tiene, la respuesta parece ser: los escribas y notarios de las aldeas y los municipios. Estas personas eran la personificación local de la tecnología literaria, y eran los que, en la vida de las aldeas, estaban mas conscientes de muchos de los asuntos que preocupaban a Q–deuda (Q 6,30; 11,4; 12,58-59), divorcio (16,18), juicios (6,27-28) –porque ellos eran los que escribían los documentos legales pertinentes a estos asuntos.
>
> El conflicto entre las personas que Q representa y los fariseos no es, en primer lugar, un conflicto entre la grande y la pequeña tradición, sino es el conflicto entre una forma de actividad escriturística nueva, emergente, pero ciertamente más baja y con las formas más establecidas y prestigiosas de la escribanía. Una mirada a la polémica de los "ayes" en Q contra los fariseos confirma que no fue una pugna entre iguales[65].

8.4. Contactos con la escuela de los cínicos

Como ya se notó, Theissen, en su primer artículo sobre Q, había hecho una comparación entre los primeros portadores de la tradición de Q y la "escuela" filosófica "popular" *greco-romana* de los "cínicos"[66]. No es una comparación con la cual Theissen ha querido comprometerse, pero sí para otros estudiosos –inclusive el autor del presente artículo– se ha abierto una clave de lectura muy sugestiva.

El más entusiasta de los que proponen una relación comparativa entre Q y el "cinismo" antiguo es el sacerdote anglicano inglés, F. Gerald Downing. En una serie de publicaciones, Downing trata de sustentar la tesis de que en el cristianismo primitivo, desde su comienzo hasta varios siglos después, había una suerte de "cinismo cristiano", en cuyo origen se movería, según Downing, el Jesús histórico[67].

---

64 Sobre la "urbanización" de Galilea, véase Overman, "Who Were the First Urban Christians? Urbanization in Galilee in the First Century", *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers* 27 (1988) 160-68. Cf., también, D. R. Edwards, "First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archaeological and Literary Evidence", *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers* 27 (1988) 169-82.

65 Cf. Kloppenborg, "Recent Opinion" 25-26. Cf., también, idem, "Literary Convention, Self-Evidence and the Social History of the Q People", *Semeia* 55 (1991) 79-91.

66 Pero Theissen no fue el primero en hacer esta comparación.

67 Cf. F. Gerald Downing, *Cynics and Christian Origins* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1992); también, idem, *Christ and the Cynics: Jesus and other Radical Preachers in First-Century Tradition* (Sheffield: Sheffield University Press, 1988); idem, "Quite Like 'Q': A Genre for 'Q,' the Lives of Cynic Philosophers", *Biblica* 69 (1988) 196-

Recién se ha dado a conocer el libro de Burton L. Mack, *El evangelio perdido: el libro de Q y los orígenes cristianos*[68]. Según Mack, la comparación entre la fuente Q y el "cinismo" antiguo sirve principalmente para calificar el estilo retórico-intelectual del documento sinóptico:

> "El carácter aforístico de los dichos en Q hace recordar el discurso típico en la tradición griega de la filosofía cínica. Esta forma de sabiduría no buscaba elucidar cuál es el funcionamiento del mundo para recomendar las actitudes y el comportamiento correspondientes. Al contrario, las percepciones agudas de los cínicos exploraban los momentos vergonzantes de las relaciones humanas y las pretensiones que la sabiduría tradicional pasaba por alto o trataba de encubrir con sus razonamientos en favor de los valores sociales convencionales.
>
> Los estudiosos del Nuevo Testamento sabían de los paralelos cínicos de unas cuantas actitudes específicas y prácticas encomendadas en Q1. Como veremos, estas incluían elementos como el emanciparse de la familia, andar voluntariamente sin techo, no cuidarse de la limpieza personal normal, ropa sencilla y mendigar sin vergüenza.... El estilo aforístico en Q1 está muy cerca al modo cínico de hacer comentarios puntuales sobre el comportamiento humano, y la lógica que apoya las recomendaciones de un comportamiento extravagante en Q estaba muy cerca a la lógica de la réplica picante de un cínico, cuando se le cuestionaba sobre su propio comportamiento. La franqueza con la cual la crítica social se ha registrado en Q, es igual que la actitud de los cínicos que se llamaba parresia, o sea, una manera agresiva y directa. Un estilo aforístico, un comportamiento no convencional, y la retórica de vergüenza confluyen todos en una postura crítica ante el mundo social, la cual también concuerda con la tradición cínica. Esta postura de crítica social [por los cínicos] fue un llamamiento a los individuos para vivir contra la corriente, y no un programa para reformar los males de la sociedad. Así que los paralelos cínicos nos ayudan a ver que la crítica social en Q1 fue ciertamente sólo de vez en cuando e implícita, y no puntual y programática, como si el judaísmo, los sacerdotes, los fariseos o los romanos tuvieran la culpa por la situación de pobreza en el mundo. Instituciones sociales específicas y tradiciones particulares religiosas y culturales no eran el blanco del ataque. El comportamiento natural bajo las circunstancias era lo más importante, y no un sistema de creencias o una piedad o una reconceptualización del funcionamiento posible del mundo, si sólo fuera que ciertos líderes, instituciones, o estructuras no existieran y tuvieran el poder. El movimiento primitivo de Jesús no era aparentemente un movimiento reformista"[69].

Personalmente pienso que la extensa semejanza que se da entre los varios textos de Q y el "cinismo" antiguo a todos los "niveles" de la identidad social, desde el comportamiento personal y la vestidura hasta el estilo retórico y el modo de pensar, es la que constituye el elemento decisivo para comparar las dos tradiciones. La importancia de la comparación no se debe, pues, sólo al hecho de que hay tantos elementos parecidos por ambos lados, sino deriva de que esta semejanza se da *mutatis*

225; idem, "Cynics and Christians", *New Testament Studies* 30 (1984) 584-93. El trabajo de Downing, junto con otros estudios parecidos, ha sido criticado por Christopher Tuckett en su artículo, "A Cynic Q"? *Biblica* 70 (1989) 349-76. Pero Tuckett no logra desmentir los múltiples paralelos y las semejanzas llamativas que existen entre el cinismo griego-romano y la fuente sinóptica. Cf. mi respuesta a Tuckett en el artículo, "Q and Cynicism: On Comparison and Social Identity", en Piper, *The Gospel Behind the Gospels* 199-229.

68 Cf. nota 21.

69 Cf. Mack, *Lost Gospel* 45-46. Esta perspectiva de Mack en cuanto a "Q" y los "cinicos" depende mucho de su caracterización–muy discutible, a mi modo de ver–"burgués-intelectualista" de los "cínicos".

mutandis globalmente, es decir, toma en cuenta todos los aspectos básicos de la identidad social: lo "económico" del modo de vivir (el ethos), la reflexión "ética" e "ideológica", la "crítica social", hasta la "memoria colectiva" o el recuerdo de los "héroes" fundantes que sirven después como modelo y autorización para el nuevo movimiento. No existe otra tradición "paralela" a Q, que ayude a explicar, de una manera integrada, todas estas dimensiones del documento[70].

8.5. Cuestiones abiertas

Hay algunas cuestiones todavía muy abiertas. Por ejemplo, ¿representa Q la vida "renovada" y "renovadora" de una comunidad (judía-cristiana) "típica" del primer siglo d.C. en Galilea, o refleja más bien un proyecto de "alternativa" lanzada en contra de la misma coyuntura cultural? Obviamente, las palabras "renovada/renovadora" y "alternativa" no deben oponerse la una a la otra, como si fueran dos cosas completamente distintas. Pero tampoco deben tratarse como si fuesen dos caras de la misma moneda, porque, en el segundo caso, se trata precisamente de una alternativa definida por su carácter "marginal" en el sentido sociológico de esta palabra.

Por "marginal" no se quiere decir necesariamente "marginado", sino únicamente que la ubicación social del señalado proyecto estaba al margen de las instituciones centrales y/o normativas de la sociedad galilea, sin querer o por opción propia. Así, de todos modos, la interpretación de Q se vuelve, entre tanto, un debate sobre la posibilidad y el valor preciso de un movimiento conscientemente "subversivo", es decir, un movimiento que no quiere participar de ninguna manera de la cultura dominante, que no observa las reglas de juego prescritas, y que no pretende asumir en ningún momento la hegemonía socio-política.

Otro tema importante guarda cierta relación con el anterior. ¿Cómo interpretar los dichos "duros" en Q, los cuales parecen promover una postura de "pobreza radical", tipo "ascetismo popular", que no puede realizarse fácilmente como parte de la vida típica o "comunitaria" humana? Por ejemplo, el discurso sobre el amor a los enemigos en Q 6,27-35. O las exigencias anti-familiares en 9,59-60 y 14,26. O el mandato en 10,4 de no llevarse nada de dinero, ni morral, ni sandalias, ni bastón, ni saludar a nadie. O el consejo en 12,22-31 de no preocuparse de la comida o la ropa, sino vivir como las aves sin agricultura y como las flores del campo sin vestidura[71].

9. Proyecto evangelizador

¿Cuál fue el "evangelio" de Q o sea, el proyecto evangelizador del cristianismo primitivo galileo representado por la fuente sinóptica? Si se acepta que ha habido varias –dos o tres–etapas en la composición literaria de Q, existe la posibilidad de que haya más de una respuesta correcta a esta pregunta. De lo contrario, se hablará de las diferentes "tradiciones" juntadas en el documento.

---

70 Este es el argumento básico de mi libro, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q* (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1994).

71 Sobre el amor a los enemigos en "Q", cf. Vaage, "'Amen a sus enemigos' y otras estrategias de resistencia", *RIBLA* 18 (1991) p. 81-96.

9.1 El Templo, la ley

A diferencia del evangelio de Marcos, el templo en Jerusalén casi no figura en el discurso de Q y, parece, que tampoco formaba parte de las preocupaciones principales de los primeros portadores del documento. Al templo se refiere sólo tres veces en Q 4,9; 11,51 y 13,35. En ninguno de estos textos se discute el quehacer del templo: ni el sacrificio ni los reglamentos de la pureza ritual ni las obligaciones de la peregrinación. El templo queda en Q como un mero símbolo del poder (4,9) y de su destrucción (11,51; 13,35).

Tampoco es un tema muy discutido en Q el de la Torá y su interpretación correcta[72]. En comparación al evangelio de Mateo, el cual hace de la cuestión de la "ley" y su "cumplimiento" (véase, por ejemplo, Mt 5,17) un eje principal de la historia de Jesús, el mismo tema de la Torá y su interpretación no tiene ninguna importancia evidente en la fuente Q. Sólo hay dos versículos (aparte del "asalto de esgrima" bíblico en 4,1-13) donde se nota tal preocupación en 11,42d y 16,17. Y de estos dos textos, ninguno forma parte de la estructura literaria del documento; tampoco encuentra eco en otra parte de Q ni en su proprio contexto literario"[73].

Tampoco pesa mucho en el discurso de Q el texto bíblico de aquel entonces, es decir, la Septuaginta. Sólo hay dos pasajes donde se emplea la fórmula *kathos gegraptai* –tan usada, por ejemplo, en el evangelio de Mateo– para citar un texto de las sagradas escrituras. Estos dos lugares son 4,1-13 y 7,27. Además, hay unos dichos donde el texto bíblico "judío" está presente, pero notablemente no tanto como "fundamento" o "autorización", sino más bien como elemento literario del discurso propio de Q[74].

9.2 La cristología

No hay en Q mucha presencia de los llamados "títulos cristológicos". Por ejemplo, no hay ningún texto con el título "Cristo". Tampoco se encuentra la palabra, *soter* (salvador), u otra semejante. La palabra, *kyrios* (señor) se emplea varias veces, pero no hay razón, en ningún caso, para entender el sentido de la palabra, sino como el nombre más común y corriente, o sea, "señor" sin mayúscula.

---

72 Cf. Kloppenborg, "Nomos and Ethos in Q", en J. E. Goehring et al., eds., *Gospel Origins and Christian Beginnings: In Honor of James M. Robinson* (Sonoma, California: Polebridge, 1990) 35-48. En otro artículo anterior, "Tradition and Redaction in the Synoptic Sayings Source", *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984) 34-62, Kloppenborg había criticado el énfasis equivocado que Schulz da al tema de la torá y su interpretación "radicalizada" en "Q" en *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*. De nuevo se comete el mismo error en Daniel Kosch, *Die eschatologische Tora des Menschensohnes: Untersuchungen zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora in Q* (Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989).

73 En el caso de 11,42d, he tratado de mostrar en otro lugar que los "ayes" en Q (11,39-48.51) no se fijan en la cuestión de la Torá y su interpretación correcta, lo cual sería el programa de los fariseos, sino en el contraste entre lo aparente y lo real. Cf. Vaage, *Galilean Upstarts* 66-86.

74 Cf. por ejemplo, Q 13,20. Por supuesto, hay otros pasajes también en "Q" donde los exégetas profesionales han pensado discernir un sinnúmero de textos bíblicos adicionales. Y puede ser que más allá de las citas explícitas y/o mezcladas, hay "alusiones" literarias en "Q" a varios textos de las sagradas escrituras. Pero también hay que preguntarse, en qué medida estas sugerencias "biblicistas" simplemente presuponen, sin nunca comprobarlo, que todos los primeros cristianos andaban bien pegados a la letra de su "Biblia". Tal supuesto falsificaría la lectura de "Q".

El caso de la expresión *huios theou* (hijo de Dios), es un poco más complicada que el de la palabra *kyrios*. Pero igual que la palabra kyrios, no hay por qué pensar que la expresión "hijo de Dios" define un eje "cristológico" del documento (a diferencia, por ejemplo, del evangelio de Marcos), sólo porque, en Q, el ser "hijo de Dios" no es un privilegio reservado para una sola persona, sino corresponde a la identidad de todos los que cumplan con la enseñanza de Jesús[75].

Tres veces en Q se refiere a "el que viene" (*ho erjomenos*) en 3,16; 7,18 y 13,35. Además, cada uno de estos pasajes representa un lugar de importancia estructural en el documento. Por fin, tendríamos algunos elementos de una verdadera "cristología" en Q. El único problema es que no sabemos todavía con precisión lo que habrá significado históricamente la frase "el que viene[76]".

Sin embargo, queda claro que donde se habla de "el que viene" en Q, este discurso, junto con otros, sirve para definir el horizonte próximo de juicio y juzgamiento que constituye el marco "teórico" del documento final. La última redacción de Q ha buscado representar la tradición de los dichos de Jesús y el cristianismo primitivo galileo dentro de una expectativa "cuasi" apocalíptica de un "cambio" brusco e inminente.[77] La figura de "el que viene", especialmente por su aparición en los bloques primero y último de la primera sección de Q, sirve para simbolizar y enfocar esta perspectiva.

Junto con "el que viene", pero aun más importante para el horizonte redaccional de juicio y juzgamiento en Q es la conocida figura del "hijo del hombre". En realidad, esta figura es la que tendría derecho a representar la "cristología" de Q[78]. Hay nueve dichos en el documento donde se refiere al "hijo del hombre". Estos dichos son: 6,22-23; 7,33-34; 9,57-58; 11,30; 12,8-9.10.39-40; 17,23-24.26-28.

Salvo en dos casos (7,34; 9,58), el título "hijo del hombre" siempre se refiere en Q a una figura "trascendental", es decir, a la figura de "el que viene", una suerte de concepto abstracto "plasmado" en una persona "sin personalidad". El "concepto" abstracto representado por el "hijo del hombre" en Q sería, otra vez, el del juicio y juzgamiento. No hay ningún vínculo evidente entre el uso del título "hijo del hombre" en Q y el significado del mismo lenguaje en otros textos más o menos contemporáneos como, por ejemplo, Daniel 7 y 1 Enoc[79].

A diferencia del evangelio de Marcos, donde el "hijo del hombre" sería otro nombre "propio" de Jesús y retoma explícitamente el discurso veterotestamentario, hay sólo dos lugares en Q (7,34; 9,58) donde el título "hijo del hombre" se referiría al Jesús "terrenal" y, en estos casos, la imagen que se crea del "hijo del hombre" es muy distinta a la figura "apocalíptica" de los textos de Daniel y 1 Enoc o el hombre

---

75 Cf. Q 6,35. El dicho "raro" en 10,22 es un problema, porque, igual que los pronunciamientos en 11,42d y 16,17 sobre la Torá y a pesar de la cristología elevada del versículo, queda un discurso completamente aislado en el documento. No me parece fructífero cuestionar, si es que los dichos coleccionados por "Q" fueron siempre entendidos como palabras de "Jesús". Pero es notable, por ejemplo, en comparación al evangelio de Tomás, cuán poco en "Q" se hace referencia explícita a Jesús.

76 La frase, "el que viene", no es un título mesiánico común y corriente –según sabemos– en la literatura apocalíptica y profética del judaísmo contemporáneo o anterior a "Q". En "Q", no queda muy claro, si con la expresión, "el que viene", quiere referirse siempre o únicamente a Jesús y no más bien a Dios u otra persona del mismo rango.

77 Sobre el carácter "cuasi" apocalíptico de la última edición de "Q", cf. Kloppenborg, "Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q", *Harvard Theological Review* 80 (1987) 287-306.

78 Cf. nota 38.

79 Cf. Vaage, "Son of Man Sayings in Q" 121-23.

justo y sufrido del evangelio de Marcos. En Q 7,34 y 9,58, el llamado "hijo del hombre" personifica un modo de comportamiento personal claramente "festejero" (en contraste a la vida de Jesús en Juan 7,33-34) y a la vez un estilo de vida bastante "ascético" o marginal (en contraste a la vida de las aves y las zorras, 9,57-58).

9.3 El Reino de Dios

Otro discurso teológico importante en Q, el cual tendría el mismo peso retórico (y la misma complejidad) que la figura del "hijo del hombre", trata del "reino de Dios". En Q hay diez dichos, donde el "reino de Dios" constituye el enfoque o marco de referencia particular. Estos dichos son: 6,20b; 7,28b; 10,9; 11,2.14-20; 12,31; 13,18-21.29; 16,16[80].

Formalmente, el aspecto más interesante del "reino de Dios" en Q es, lo variado que se presenta el discurso, por lo menos en comparación a las pautas elaboradas para su interpretación por la ciencia bíblica durante los últimos dos siglos. El reino de Dios en Q no es, además, un discurso notablemente orientado al futuro –como, por ejemplo, en el evangelio de Marcos–, sino intenta articular una opción alternativa en el presente.

En Q, esta opción del "reino de Dios" se dirige a los "pobres" (6,20b; cf. los "obreros" en 10,2.7b), a quienes se promete la satisfacción de su hambre y otras necesidades semejantes (6,21a; 11,2s; 12,22-30), la posibilidad de reírse (6,21b) y conocer la salud (10,9; 11,14). ¡Impresionante, cuán tangible y hasta "materialista" es la promesa de esta utopía! Ante la incredulidad y/o incertidumbre predecible, se explica que tal utopía es factible, igual que en su comienzo la semilla de mostaza y la levadura no parecen tener ningún poder creativo, pero terminan siendo capaces de mucho (13,18-21).

A diferencia de las figuras de "el que viene" y el "hijo del hombre" (aparte de 7,34 y 9,58), las cuales implícitamente ofrecen la esperanza de un "hombre fuerte" para poner las cosas en orden, el discurso de Q sobre el "reino de Dios" confía más en la potencia de los sujetos de este reino para arreglar su propia situación. Así se afirma que el reino pertenece a los pobres (6,20b). Con ellos en su práctica "misionera" llega el reino de Dios (10,9). El reino es el objetivo de su búsqueda, es decir, se alcanza el reino de Dios, tratando de vivir sin necesidad ni angustia (12,31).

Obviamente, es un reino donde Dios juega un papel importante. Por eso se le pide que "venga tu reino" (11,2) y se lo espera confiado, porque "vuestro padre sabe que necesitáis" de ropa y comida y todas estas cosas (12,30). Pero igual que la semilla de mostaza y la levadura, cuya capacidad productiva es finalmente obra del mundo creado por Dios, la producción del reino de Dios también deriva de la acción humana. Así se enfatiza en Q (a diferencia de los textos paralelos de Marcos y el Evangelio de Tomás) que los elementos "un hombre tomó y lanzó... una mujer tomó y escondió.". son los símbolos privilegiados en el documento para representar el modo de actuar del reino de Dios (13,19.21)[81].

---

80 Cf. también, Q 4,5.

81 Nótese que los discursos sobre el reino de Dios y el hijo del hombre se mantienen separados en la fuente "Q". También debe notarse que todavía hay muchos dichos "éticos" en el documento, los cuales podrían leerse bajo el lema, "la vida a pesar de todo", por ejemplo: 6,27-49; 10,3-11; 11,3-4.9-13.14-26.33-36; 12,2-7.58-59; 14,34-35; 15,4-7; 16,13.18; 17,1-6.

10. Conclusiones

A modo de conclusión, se ofrece un bosquejo, breve pero claro, del cristianismo primitivo galileo en base al testimonio de la fuente Q. Como muchos escritos antiguos, de los cuales tenemos conocimiento y a los cuales logramos tener acceso sólo a través de otros documentos posteriores que usaron estos escritos como fuentes literarias, el texto de Q, ahora más o menos reconstruido, representa el resultado de casi dos siglos de análisis crítico de los evangelios sinópticos, inclusive el debate sobre la mejor solución al conocido problema sinóptico, la prioridad literaria del evangelio de Marcos, las consecuencias necesarias de esta afirmación y la crítica redaccional de los tres evangelios sinópticos.

Q es un texto escrito originalmente en griego y desde un lugar cercano al Lago de Genesaret. Igual que muchos escritos antiguos, la fuente Q pasó por varias "ediciones" y todavía deja ver la historia de su composición literaria, la cual quedó marcada por una visión "cuasi" apocalíptica, que esperaba la llegada de un "hijo del hombre", también conocido como "el que viene", que refleja la experiencia de unos conflictos sociales, los cuales aparentemente no se podían resolver, con un grupo de personas a quienes se llama "esta generación", contra la cual polemiza y a la cual amenaza con un juicio divino inminente. Todo aquello parece típico de la vida de una "secta", por ejemplo, la de Qumrán, cuya preocupación principal se había vuelto más y más en la propia sobrevivencia grupal.

En la etapa formativa de Q, los primeros portadores de la tradición de los dichos de Jesús se parecían más a los diversos representantes de la "escuela" filosófica "popular" que se llama el "cinismo" antiguo. Quizás hubo algún contacto, por lo que representa la fuente Q, con la tradición filosófica y específicamente cínica que estaba tan profundamente identificada con la ciudad vecina de Gádara. De todos modos, los primeros cristianos galileos compartieron con los llamados "cínicos" no sólo una cosmovisión bastante parecida, sino también muchos rasgos del mismo comportamiento social.

El "evangelio" o proyecto de alternativa fundante del grupo cristiano galileo representado por Q fue la propuesta "radical" de un "reino de Dios", el cual prometía la satisfacción, aquí y ahora, de toda necesidad humana en vez de la constante amenaza del hambre y del desamparo, la risa en vez de las lágrimas, la salud en vez del miedo y de la enfermedad o sea, la vida a pesar de todo. Esta opción no se caía de los cielos, sino ya pertenecía a los pobres, según la visión originaria de Q, como derecho y posibilidad (6,20b), había que buscarla (12,31), había que reclamarla (11,2), había que llevársela a los "débiles" (10,9), saber defenderla ante los críticos falsos (11,20), confiados en el poder subversivo y fructífero de esta opción con todos sus pasos pequeños, como cuando se entrega a la tierra una semilla de mostaza y a la masa su levadura (13,18-21).

Leif E. Vaage
75 Queen's Park Cres. E.
Toronto, ON M5S 1K7
Canadá

PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA

La comunidad olvidada

Un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch 6,1-8, 3

Los helenistas son presentados en la narrativa de Hechos 6,1-8,3 como un grupo subalterno al de los apóstoles de Jerusalén. Un análisis crítico del texto nos presenta una comunidad con liderazgo profético-carismático, escatología apocalíptica, liberalidad frente a la ley, rechazo del culto del templo, énfasis misionero y participación de la mujer. Los helenistas constituyen un eslabón entre las tradiciones más antiguas sobre Jesús y la teología de Antioquía (en especial Pablo).

In the narrative of Acts 6,1-8,3, the Hellenists are presented as a group subordinate to the Jerusalem apostels. A critical analysis of the text presents us a community with prophetic-charismatic leadership, an apocalyptic escatology, a liberal position with respect to the law, the rejection of the Temple cult, a missionary emphasis and the participation of women. The Hellenists constitute a link between the oldest tradition about Jesus and the theology of Antiochia (esp. that of Paul).

Introducción

Si leemos el libro de los Hechos de los Apóstoles como quien lee un libro de historia, tendríamos una imagen del cristianismo de los orígenes que correspondería más o menos al siguiente cuadro:

– Después de la resurrección y ascensión del Señor, los discípulos aguardan en Jerusalén el descenso y la distribución del Espíritu Santo.

– Después de la llegada del Espíritu comienza una gran obra misionera que, de Jerusalén, se expande hacia Judea, Samaria y después para los confines de la tierra.

– Durante ese proceso pionero de evangelización a judíos y, en una fase posterior, a gentiles, la vida de los primeros cristianos sigue un curso armónico: sus bienes son compartidos de forma que ninguno de ellos pasa por necesidades; la vida de culto y oración es característica de ese grupo.

– La iglesia de los orígenes confesaría una misma fe y estaría organizada en torno de los "doce" que se concentran en Jerusalén bajo la autoridad, principalmente, de Santiago y de Pedro. Los "doce" son los responsables de la evangelización,

de la conservación de la memoria de las palabras de Jesús y de la distribución del Espíritu (a través de la imposición de las manos). Los "diáconos" (o los "siete") serían líderes subordinados a los "doce" y serían los responsables por el servicio de las mesas.

– Cultural y étnicamente la iglesia de los orígenes pasa por una transformación tranquila y programada. Ellos son judíos obedientes a los preceptos de la ley y asiduos del templo de Jerusalén. Poco a poco la Buena Nueva se va anunciando a los judíos de la diáspora y, posteriormente– después de una preparación teológica adecuada –se predica entre los gentiles. Después de haber sido creada la iglesia de los paganos, ambos grupos (cristianos judíos y cristianos paganos) conviven en armonía. Los casos de discordia son solucionados con diplomacia, como muestra Hechos 15.

A pesar de los instrumentos críticos disponibles, la investigación exegética también crea imágenes ideales de los orígenes del cristianismo. Creo que una de esas imágenes puede ser bien ejemplificada en la diferencia artificial entre el "pre-pascual" y el "pos-pascual". ¿Qué pertenece a cada período? En el período "pre-pascual" vemos un grupo de galileos itinerantes siguiendo a Jesús de Nazaret y anunciando con él el fin del orden vigente y la instauración del Reino de Dios. En el "pos-pascual" encontramos la iglesia poseedora de un querigma, o sea, de un núcleo central de predicación en donde la verdadera persona de Jesús de Nazaret (hasta entonces oculta en su sentido más profundo) sería interpretada y anunciada. Entre el momento casi mítico de la muerte y resurrección del Señor se da una transformación cualitativa del movimiento. De predicadores de excentricidades apocalípticas, ellos se vuelven predicadores de una Buena Nueva de conversión. De grupo de galileos marginales y sectarios se transforman en judíos preparados para realizar una misión eficiente por todos los rincones del imperio. De un grupo de seguidores ignorantes del verdadero sentido de las cosas, los discípulos pasarían a ser personas iluminadas por el Espíritu. Resultado: Hay un abismo insuperable entre lo que ocurre antes de la ejecución de Jesús y lo que sigue después de la misteriosa noticia de que la tumba está vacía.

Creo que esas dos posturas se unen en algún momento. Una lectura superficial y acrítica del libro de los Hechos de los Apóstoles y la práctica de una exégesis que dé prioridad a una ruptura entre Jesús y sus seguidores, por un lado, y las comunidades pos-resurrección, por otro lado, dejan muchas preguntas sin respuesta. He aquí algunas de ellas:

1) ¿Qué ocurre con los seguidores de Jesús de Galilea y de las regiones en donde él hizo la misión? ¿Todos ellos se habrían dispersado y abandonado el movimiento de Jesús, después que recibieron la noticia de su ejecución? ¿O todos los seguidores de Jesús se habrían mudado para Jerusalén junto con los "doce"?

2) ¿No existe ninguna ligazón entre la predicación de Jesús, su propuesta de replantear el judaísmo, su reinterpretación de la ley, etc. y lo que los primeros cristianos anuncian después de haber "descubierto" (o formulado) el querigma? En otras palabras: ¿Todo se resumiría en la frase de Bultmann de que el predicador se transforma en objeto de predicación? ¿Quizás Jesús no pertenece a una teología del Nuevo Testamento, sino a sus presupuestos?[1].

---

[1] Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1981, (Tübingen, 1958), p. 40.

3) ¿La comunidad (hablar de iglesia sería prematuro) pasó a existir sólo en Jerusalén? ¿Jesús y sus discípulos estaban condenados a constituir un grupo exótico? ¿La entrada al movimiento de Jesús sólo era posible, acompañando la peregrinación de los carismáticos itinerantes?[2].

4) ¿Jerusalén realmente fue el centro de donde partió todo el movimiento misionero? ¿Fue también de Jerusalén de donde partió la motivación de misionar y aceptar a los gentiles?

Motivado por esas cuestiones, aunque yo no pretenda responder a todas, me gustaría interpretar críticamente Hechos 6,1-8,3, donde se narra el martirio de Esteban. En ese texto vamos a trabajar los siguientes puntos:

1) ¿Cuál era el conflicto entre los llamados "hebreos" y los "helenistas"? ¿Cómo estaban constituidos esos grupos? ¿Cuáles eran sus características?

2) ¿Cuál era la relación entre el liderazgo de los "doce" y el de los "diáconos"? ¿Cuáles eran las atribuciones de cada grupo de líderes?

3) ¿Cuál era el tenor de la predicación de Esteban y de los helenistas? ¿Cómo entender su crítica al templo y a la ley en el contexto del judaísmo y del movimiento de Jesús?

4) ¿Cuáles fueron las puntos principales del "juicio" de Esteban delante del Sanedrín y qué tradiciones martirológicas fueron utilizadas para interpretar esos hechos?

5) El martirio de Esteban ¿qué consecuencias trajo a las comunidades?

Después del estudio de un caso específico como éste, vamos a retomar la problemática que presentamos arriba.

1. Hebreos, helenistas y viudas (Hch 6,1-7)

La información estalla como una bomba. Hasta entonces no teníamos buenas noticias sobre la vida comunitaria de los primeros cristianos: ellos participaban de la misma doctrina, de la misma espiritualidad y hasta del mismo pan (Hechos 2,42-47). Los miembros más ricos vendían sus propiedades para socorrer a los necesitados (4,32-35). En las persecuciones eran solidarios y persistentes (4,23-31). Ahora, Lucas trae algunas informaciones con las cuales él tendrá que lidiar con artificios que no siempre son oportunos.

Primero, recibimos repentinamente de Lucas informaciones de que existe un grupo de "helenistas" que se queja de otro, el de los "hebreos". Hay acuerdo entre los investigadores sobre el hecho de que los helenistas son cristianos judíos de lengua griega[3]. Lo que esto significa exactamente todavía no está claro. ¿De dónde vienen estos judíos helenistas? ¿Cuál es su grupo religioso de origen? ¿Cuál es su actividad en Jerusalén? Estas preguntas todavía están abiertas. Mientras tanto basta sa-

---

2 Término técnico de la obra de: Gerd Theissen, *Sociologia do movimento de Jesus*, Editora Sinodal, São Leopoldo 1989.

3 Ludger Schenke, *Die Urgemeinde, Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Kohlhammer, Stuttgart 1990, p.72.

ber que la definición de que se trata de judíos de lengua griega no es suficiente para describir ese grupo. Mucha gente sabía griego en la Palestina del siglo I, después de más de tres siglos de intensa helenización. Aún entre los "doce" habría gente que sabía griego, ya que esa lengua era conocida y hablada en Galilea[4]. Aunque se tratara exclusivamente de judíos que hablaban griego como lengua madre, lo que sería probable, podemos incluir gente de la diáspora que vive tanto en Roma y en Asia Menor, como en Alejandría o hasta en las vecinas Tiro y Sidón.

Ellos se llaman helenistas por una postura religiosa diferente de la dominante entre los cristianos de Jerusalén, por lo menos según la versión de Lucas. La postura religiosa de ese grupo es definida como helenista en oposición a los hebreos[5]. Nosotros intentaremos reconstruir ese grupo (aunque de manera hipotética) en el transcurso de este ensayo.

A pesar de que Lucas intente mostrar la relación de los "doce" con toda la comunidad ("los doce convocaron la asamblea de los discípulos..." Hch 6,2), al recorrer el texto descubrimos que el grupo denominado de "hebreos" es representado por los "doce".

La segunda información discordante que recibimos de Lucas es que había enfrentamientos entre los discípulos. Más específicamente, se trataba de un "murmurar" (*goggysmós*) de los helenistas contra los hebreos. El motivo de ese enfrentamiento[6] contra los hebreos residía en el hecho de que las viudas de los helenistas eran olvidadas en la distribución diaria del alimento. No sabemos detalles sobre esa distribución de alimentos a los pobres que hacía la comunidad, en este caso, a las viudas. Lo importante es que, esa discriminación de los helenistas por parte de los hebreos en la distribución de alimentos simbolizaba que la relación entre ambos grupos era conflictiva. Los helenistas reaccionan verbalmente.

La tercera brecha que Lucas deja entrever en su narrativa es que él intenta fundamentar aquí la creación de un cargo de la iglesia de su tiempo, el cargo de los diáconos. El argumento de Lucas es el siguiente: entre el anunciar la palabra de Dios y el "servir a las mesas" hay incompatibilidad. Los apóstoles no se ven en la obligación de cuidar de ese trabajo, ya que su prioridad es el ministerio de la palabra.

Aquí, Lucas intenta "cerrar" el problema abierto por su narrativa. El somete los partidos (helenistas y hebreos) a la autoridad de los doce, que pertenecen al grupo de los hebreos. Los apóstoles son los que convocan la asamblea y, los que dictan la solución del problema: "buscad de entre vosotros a siete hombres, de buena fama" (v. 3). Así, son elegidos siete hombres "de buena reputación", llenos del Espíritu y de sabiduría" (v. 3). Esos hombres deben dedicarse al servicio de las mesas (*diakonéin trapézais*). Ese trabajo contrasta con el "servicio de la palabra" (*diakonía tou lógou*), obra más importante, reservada a los apóstoles. El artificio de la narrativa de Lucas llega al punto más alto, cuando él hace que los siete hombres elegidos por la asamblea sean posesionados por los "doce": "Los presentaron delante de los apóstoles y éstos, orando, les impusieron las manos" (v. 6).

---

4 Cf. Howard C. Kee, «Early christianity in the Galilee: reassessing the evidence from the Gospels», in *Lee Y. Levine* (ed.), The Galilee in late antiquity, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1992, p. 20-22.

5 Es importante recordar que estamos hablando aquí de cristianos helenistas. Había el grupo judaico mayor, también llamado de "helenistas", de donde proceden los helenistas de Hechos 6. Cf. Hechos 9,29: discusión de Pablo con los helenistas (en el sentido más amplio).

6 Bauer / Aland, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 6 1988, col. 328.

En cuanto a los partidos, parece que ellos seguían coexistiendo. Pues es más probable que esos siete "servidores de las mesas" fuesen responsables solamente por las viudas helenistas. Las viudas de los hebreos ya recibían su porción, sea de las sinagogas de Jerusalén, de servicios caritativos del templo o de su propia comunidad. Las viudas helenistas son las que estaban expuestas a la voluntad de "Dios-dará". Un indicio de que esos "diáconos" atendían a las viudas de los helenistas reside en el hecho de que todos los siete tienen nombres griegos, uno de ellos, Nicolás, es prosélito de Antioquía.

La solución que Lucas "remienda" para los conflictos entre hebreos y helenistas no es convincente en los siguientes puntos:

1) Cabría esperar que esos siete hombres piadosos cumplieran con su obligación, como ahuyentar los perros de la puerta de la iglesia, etc. Pero no, lo que encontramos son cristianos carismáticos, y como veremos más abajo, en el caso de Esteban, predicadores poderosos.

2) Lucas intenta someter jerárquica y cronológicamente a los "servidores de las mesas" a la autoridad de los apóstoles (los apóstoles son los que habrían sugerido la creación del cargo de ellos). Además de eso son los apóstoles los que dan autoridad a los "siete" a través de la imposición de manos. En verdad, Lucas está lidiando con dos diferentes grupos influyentes distintos. "Los siete" y los "doce" son concomitantes y competentes". Sobre ese punto volveremos en seguida.

3) Lucas intenta cerrar su narrativa con un sumario que sugiere, que la paz y la armonía reinaban nuevamente: "La Palabra de Dios seguía creciendo; en Jerusalén se multiplicó considerablemente el número de los discípulos..." (v. 7). Pero la causa del problema, por qué las viudas de los helenistas eran olvidadas en la distribución de los alimentos, permanece oculta.

Antes de pasar a la presentación de Esteban como el representante de la predicación y actuación de los helenistas, me gustaría destacar el final del versículo 7 que deliberadamente he omitido arriba: "... una multitud de sacerdotes se adherían a la fe". Este versículo sella la "victoria" de los hebreos. Según Hechos de los Apóstoles, los apóstoles (líderes de los hebreos) eran frecuentadores asiduos del templo de Jerusalén: "Acudían al templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu (*homothumadón*)..." (2,46); "Pedro y Juan subían al templo para la oración a la hora nona" (3,1); el tullido curado por ellos "de un salto se puso en pie y andaba. Entró con ellos en el templo" (3,8); "Y solían estar todos con un mismo espíritu (*homothumadón*) en el pórtico de Salomón" (5,12). En el episodio de la liberación milagrosa de la cárcel impuesta por el Sanedrín, el ángel del Señor ordenó a los apóstoles: "Id, presentaos en el templo y decid al pueblo todo lo referente a esta Vida". Obedecieron, y al amanecer entraron en el templo y se pusieron a enseñar" (5,20-21a). Finalmente, después de haber sido azotados por "estar en el templo" y "enseñar al pueblo" (5,25), Lucas relata: "Y no cesaban de enseñar y de anunciar la Buena Nueva de Cristo Jesús cada día en el templo y por las casas" (5,42).

Nuestra perícopa de Hechos 6,1-7 termina mostrando el fruto de esa piedad cultual y de la insistente misión en el templo: los sacerdotes comenzaban a aceptar la Buena Nueva. Ahí Lucas nos reservó, en la perícopa siguiente, la mayor de las sorpresas: los helenistas abren la boca y dañan todo.

2. **Esteban, el profeta helenista** (Hch 6,8-15ss)

Esteban era uno de los siete hombres elegidos para "servir las mesas"(v. 5). En la perícopa de los v. 8-15 tenemos más informaciones sobre su actividad: él era una persona que hacía prodigios, un predicador sabio y elocuente. Es necesario corregir dos imágenes falsas sobre los helenistas.

La primera causada por manuales de teología del Nuevo Testamento que presentan al cristianismo helenista como un tipo de cristianismo neoplatónico, que vive en búsqueda del "mundo de las ideas" y del logos filosófico. Ante todo, es necesario repensar esas divisiones artificiales entre judeo-palestino y judeo-helenista. El mundo de las tradiciones religiosas del judaísmo (que también se reflejaba dentro del cristianismo naciente,) era muy dinámico y complejo. Podemos encontrar elementos dualistas en Qumrán, que hace algunas décadas los investigadores consideraban típicamente griegos, y en la diáspora, encontramos mucha preocupación con la interpretación de la ley y con profecías apocalípticas, que los especialistas consideraban temas exclusivamente palestinos. La cultura helenista era una cultura vivida día a día en Palestina (aún para los que se oponían a ella) y los temas "clásicos" del judaísmo (la ley y la escatología) impulsaban la reflexión también en la diáspora . Como vamos a ver abajo, el tema urgente de los helenistas eran la crítica al templo y las discusiones sobre la interpretación de la ley.

La segunda corrección es sobre el "cargo" desempeñado por los helenistas. Lucas intenta vendernos la idea de que los siete helenistas de 6,5 fueron elegidos para servir las mesas y cuidar de las viudas. Pero como vemos en la secuencia de la narrativa, eso sería un desperdicio de talento, pues los helenistas son en verdad profetas, predicadores carismáticos y elocuentes y, como podremos observar en los capítulos siguientes de Hechos, los responsables por la evangelización de la diáspora judaica[7].

No queremos decir que Lucas haya inventado todo. El sólo reubicó algunas informaciones, dándoles otro peso diferente al original. Por ejemplo, en la cuestión del servir, Lucas dice que esa era la función de los siete helenistas. El no está del todo equivocado. En la concepción de la filosofía popular griega, el filósofo comprueba la veracidad de su discurso en el desprendimiento (en Filón, en el "servicio"). Esa concepción tiene su vertiente cristiana en Mc 10,43: "... el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor (*diakon*)". Servir con honestidad es condición previa para realizar la misión con eficacia (cf. Lc 12,42)[8]. El problema de Lucas es que, él intenta tomar esa idea de la praxis de los predicadores helenistas y transformarla en un cargo eclesiástico, sometido a la autoridad apostólica. Aquí, Lucas traslada la función de los diáconos de las comunidades del final del primer siglo a los helenistas, cuyo mayor representante era Esteban, pero en realidad eran profetas carismáticos, provistos de sabiduría y versados en las Escrituras, que tenían, en el servicio, la prueba de desprendimiento y de autoridad.

---

7 Los siete no se contentan con la administración material, sino anuncian la palabra y realizan exatamente el mismo ministerio de los apóstoles. Son ellos los que van a difundir la palabra fuera de Jerusalén. No actúan tan subordinados a los apóstoles". José Comblin, *Atos dos Apóstolos*, v. 1 (cap. 1-12), Editora Vozes / Editora Sinodal (Comentário Bíblico, NT), Petrópolis / São Leopoldo 1988, p. 144.

8 Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments. Francke Verlag*, Tübingen / Basel 1994, p. 140.

El texto de 6,8-15 nos muestra un segundo conflicto. El primero se refería a un conflicto entre dos comunidades cristianas en torno al problema del abastecimiento de las viudas de los helenistas. Ahora, el problema alcanza mayores dimensiones, llegando a una discusión pública. Los interlocutores de Esteban eran "unos de la sinagoga llamada de los libertos, cirenenses y alejandrinos, y otros de Cilicia y Asia" (v. 9). No sabemos si, éstos que discutían con Esteban, eran de su comunidad de origen. La expresión "comunidad de los libertos" no tiene sentido claro. Se presume que eran judíos que una vez fueron esclavizados y después liberados y que regresaron a Jerusalén formando allá una sinagoga. El hecho de que esos judíos hayan venido de la diáspora no los coloca fuera del judaísmo oficial de Jerusalén, pues la discusión de ellos con Esteban va a proseguir en la instancia mayor del judaísmo: el Sanedrín.

No sabemos a través de nuestro texto, cuál era el tema de la discusión entre Esteban y sus interlocutores. Sabemos solamente que ellos no conseguían sobreponerse a la autoridad de Esteban. Ahí es que viene la "solución" de los de la sinagoga de los libertos: recoger testigos falsos. La acusación tiene dos etapas: la primera es narrada en el v. 11: "Nosotros hemos oído a éste proferir palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios". En consecuencia de esta primera acusación, la discusión se hace pública, transformándose en un juicio informal delante del Sanedrín (v. 12). Aún, aquí, Lucas quiere enfatizar que los adversarios de Esteban "amotinaron (*sunekínesan*) al pueblo". Otra vez aparecen "testigos falsos" (*martyras pseudeis*). Ellos formulan esta vez la acusación contra Esteban de manera más completa: "Este hombre no para de hablar en contra del Lugar Santo y de la Ley; pues le hemos oído decir que Jesús, ese Nazareno, destruirá este lugar y cambiará las costumbres que Moisés nos ha transmitido" (v.13-14).

Aquí alcanzamos el punto neurálgico de la narrativa lucana: el templo. Como vimos arriba, era muy importante que los apóstoles estuvieran orando y testificando la Buena Nueva en el templo. La perícopa anterior termina narrando el éxito inicial de ese anuncio en el templo: "y multitud de sacerdotes iban aceptando la fe" (6,7).

Lucas intenta dar secuencia en su narrativa armonizando los hechos. El dice que las acusaciones contra Esteban son falsas y que fueron pronunciadas por hombres "sobornados" y por "falsos testigos". Nos queda entonces, buscar en el discurso de Esteban la respuesta a la pregunta sobre su postura en relación al templo y a la ley.

Discutiremos el discurso de Esteban solamente en líneas generales, debido al espacio y también al hecho de que el texto no es original de Esteban en su totalidad. Esteban hace una retrospectiva de la historia de la salvación desde Abrahán (7,2-8), pasando por José (9-19), Moisés (20-44), Josué (45), hasta David (45-46) y Salomón (47). El tema central de esa recapitulación es que Dios peregrina con los patriarcas, camina con su pueblo en el éxodo y que sólo admite como morada una tienda, hecha conforme el modelo dado por Dios a Moisés. El hecho de que Dios mandó hacer una tienda era el símbolo de que El acompañó a su pueblo en el éxodo, pero en verdad, la morada de Dios está en el cielo y en la tierra. Si la crítica al templo es clara, no podemos decir lo mismo sobre la crítica a la ley.

Probablemente la ley criticada no es la Torá como un todo, sino las prescripciones cultuales del templo (cf. crítica al sacrificio en v. 42).

El texto termina con una reprensión a los "incircuncisos de corazón" por "resistir al Espíritu Santo". Los oyentes también son acusados de asesinar a los profetas, incluso al "Justo", referencia a la ejecución de Jesús. El texto termina diciendo que ellos recibieron la ley "por mediación de los ángeles" y que no la guardaron. Esteban no critica la ley, sino las prescripciones cúlticas del templo de Jerusalén. La teología del discurso de Esteban, a pesar del fuerte estilo lucano, puede contener elementos originales de los cristianos helenistas. La postura de esos cristianos estaba influenciada por temas corrientes del judaísmo de su tiempo. Entre esos temas podemos señalar:

1) Dios no habita en casas hechas por manos humanas, sino en todo el mundo. En los Oráculos Sibilinos, libro IV, probablemente compuestos en la Palestina del siglo I, encontramos la misma crítica al culto del templo con este argumento (v.6-12). Otros paralelos encontramos en Filón (Spec Leg I 66-69) y en la carta de Aristea (234)[9].

2) Existe una lógica entre el culto correcto a Dios y una práctica de la justicia. Lo contrario también es válido: Quien rinde culto a Dios de forma incorrecta (a través de templos, sacrificios, ídolos), además de actuar contra el Espíritu, tiene como consecuencia una vida de impiedad. Esta es la lógica de Romanos 1, por ejemplo. De un culto a Dios equivocado siguen asesinatos y violación de la dignidad de las personas.

El argumento principal de Esteban es "el Altísimo no habita en 'lo hecho' por manos humanas (*xeiropoietois*)" (v. 47), él peregrina con su pueblo. No reconocer eso es sinónimo de resistir al Espíritu Santo (v. 51) y, consecuentemente, asesinar a los profetas y ejecutar al "Justo" (v. 52).

Toda esa discusión en torno del templo de Jerusalén ya nos es conocida. Según el evangelio de Marcos, en el juicio de Jesús ante el Sanedrín, Jesús es acusado de haber dicho: "Yo destruiré este templo hecho por manos humanas, (*xeiropoieton*) y después de tres días construiré otro no hecho por manos humanas (*axeiropoieton*)". Es intrigante el hecho que, mientras Mateo ablanda la afirmación de Jesús "puedo destruir este templo..." Mt 26,61), Lucas la omite totalmente. No existe un pasaje en el evangelio en el cual Jesús amenace al templo[10]. Aquí nos aparecen nuevas cuestiones:

1) Si Lucas omite la crítica al templo en el juicio de Jesús, ¿por qué debe reaparecer aquí, en los capítulos que muestran una actividad intensa de los apóstoles en el templo y la conversión de los sacerdotes?

2) ¿Como debemos posicionarnos ante la afirmación de Lucas de que las acusaciones contra Esteban fueron hechas por "testigos falsos"? ¿Quiere negar las acusaciones hechas a Esteban? ¿O él quiere mostrar en el discurso que la crítica al templo era mucho más razonable de lo que podría parecer a primera vista?

Me parece que Lucas acabó tocando un nido de avispas, en sus tentativas por armonizar conflictos y enmascarar posturas y desarrollos divergentes. El intenta

---

9 Más informaciones en Klaus Berger, o.c., p. 142.

10 El evangelio de Juan trae este lógion en otro contexto (cuando Jesús expulsa a los cambistas y comerciantes del templo) debidamente reinterpretado sobre su cuerpo (2,13-22).

ajustar las informaciones de la tradición recibida, pero no consigue encubrir eficientemente los remiendos. Antes de formular hipótesis, tenemos que entender el martirio de Esteban en su contexto literario y tradicional.

3. El martirio de Esteban

El martirio de Esteban se debe leer 1) en el contexto próximo de los interrogatorios delante del Sanedrín de Hechos 1-8; 2) en paralelo con la narrativa del interrogatorio y de la ejecución de Jesús.

El interrogatorio de Esteban delante del Sanedrín, narrado en 6,1-8,3, es el tercer interrogatorio hecho por el Sanedrín a los seguidores de Jesús. El primero de se narra en 4,1-22 y se refiere a la prisión de Pedro y Juan después de realizar la cura de un tullido de nacimiento. El milagro ocurrió en el templo, junto a la puerta llamada Hermosa (3,2). Después que Pedro pronunció un discurso, todavía por ocasión del milagro, "se les presentaron los sacerdotes, el jefe de la guardia del templo y los saduceos" (4,1) y los mandaron prender. Los interrogadores de Pedro y Juan eran: Anás, Caifás, Jonatán y Alejandro, y otros miembros de familias sacerdotales. No era el Sanedrín, sino la parte más representativa de él. Después de una breve apología de los apóstoles, las autoridades finalmente "Los reconocían como compañeros de Jesús" (4,13). La medida adoptada por las autoridades fue de "amenazarlos", para que no mencionaran más ese nombre (el de Jesús). Después de esa primera amenaza, Pedro todavía responde con la famosa frase: "Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios" (v. 20). Aún después de esa respuesta osada; los sacerdotes se conformaron con advertirles y amenazarles nuevamente (v. 21).

El segundo interrogatorio de discípulos delante del Sanedrín ocurre después de la liberación milagrosa narrada en 5,17-26. Pedro y los apóstoles insisten: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres". (v. 29). Después viene un pequeño anuncio del Cristo. Cuando los miembros del Sanedrín exasperados proyectaban matarlos, se levanta Gamaliel, doctor de la ley y, mencionando los fracasos de los movimientos proféticos de Teudas y de Judas el Galileo, concluye: "Desentendeos de estos hombres y dejadlos. Porque si esta idea o esta obra es de los hombres, se destruirá; pero si es de Dios, no conseguiréis destruirlos" (v. 38-39). Después los azotaron y dejaron libres, ordenando que no hablasen más en el nombre de Jesús.

Ambas narrativas son construcciones lucanas[11]. Están llenas de contradicciones que inviabilizan la aceptación de su historicidad. He aquí algunos ejemplos: La prisión de Pedro y Juan no ocurre inmediatamente después de la cura y la reacción de la multitud (3,10); según 4,2 ellos habrían sido apresados por predicar la resurrección de los muertos (en este caso, la de Jesús), pero a continuación el tema desaparece y ni siquiera es posible una discusión al respecto, pues fariseos y saduceos también divergían en ese punto; el hombre curado estaba presente en el interrogatorio, pero la fecha del milagro ya era del día anterior; los miembros del Sanedrín se percatan demasiado tarde de que se trataba de personas "que habían estado con Je-

---

11 Cf. un resumen de las discusiones sobre las fuentes y la historicidad de las dos narrativas en: Alfons Weiser, *Die Apostelgeschichte*, Kapitel 1-12, (OeTK 5/1), Siebenstern, Würzburg 1981, p. 121-124.

sús" (4,13), a pesar de que el milagro había sido hecho en el nombre de Jesús, la predicación de Pedro tenía a Cristo como centro y el tema de la resurrección de los muertos giraba alrededor de la resurrección de Jesús. Nótese, que según Mateo 26,3 y 57 Caifás era el sumo sacerdote que presidió el interrogatorio de Jesús (Juan 18,14 y 24 menciona Anás y Caifás). Es rara la ignorancia y la tolerancia de esas autoridades que presidieron el juicio judaico contra Jesús. Todavía podríamos mencionar otras incoherencias en el texto, como el atrevimiento de los apóstoles en desafiar la prohibición impuesta por el Sanedrín de anunciar el nombre de Jesús. Ellos dicen abiertamente: "No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído" (4,20). Después de esa afrenta, el Sanedrín, "no hallando manera de castigarles", solamente renovó las amenazas y "los soltó".

En la segunda narrativa basta constatar la afirmación casi sarcástica de Gamaliel de que los movimientos proféticos populares "se destruirán por sí mismos". El movimiento de Teudas no desapareció solamente en función de la muerte de su líder, como si eso fuera un hecho aislado. Josefo cuenta que cuando Teudas y sus seguidores se reunían en el Jordán "Fado, sin embargo, no permitió que les cogiera el fruto de su locura, enviando un escuadrón de caballería para bloquear a la multitud. Los soldados los atacaron súbitamente, mataron a varias personas e hicieron muchos prisioneros. El mismo Teudas fue capturado, decapitado y su cabeza fue llevada a Jerusalén" (Ant. 20.98). Dios no tuvo chance para mostrar, si aprobaba o no la predicación de Teudas... La represión fue igualmente eficaz contra Judas el Galileo y, después, contra sus hijos.

Las narrativas tienen como objetivo mostrar la intrepidez con que los apóstoles eran capaces de anunciar a Cristo después de Pentecostés y pretende mostrar que, a pesar de las amenazas, prisiones y flagelos, la comunidad crece vertiginosamente (según 4,4 "alcanza casi una quinta parte de la población de Jerusalén"). También concuerda con la propuesta de Lucas mostrar que el templo es el espacio privilegiado para la predicación del evangelio. Las autoridades no permiten que se anuncie el nombre de Jesús, pero no hay riesgo inmediato contra el templo, o mejor, la institución del templo está siendo prestigiada por los apóstoles. El lector de Lucas, interpretando los hechos 40 o 50 años después de su acontecimiento, concluiría: Realmente las autoridades no reconocieron la acción de Dios a través de los apóstoles, Gamaliel tuvo razón, la iglesia sigue y esto es señal de que Dios la aprueba y la conduce. Según el programa teológico de Lucas, era necesario partir del templo, del centro del judaísmo, pues Jesús no era una amenaza contra él, por el contrario, él era su plena realización. Son los judíos que lo rechazan, no lo contrario. Antes que el cristianismo pasara al mundo de los gentiles, era necesario probar que los judíos tuvieron su chance.

Pero históricamente las narrativas tienen consistencia solamente en su temática central: los cristianos podían ser notificados a comparecer delante de las autoridades religiosas para ser interrogados, ellos podían ser intimidados y castigados. Pero las narrativas en sí son creación literaria de Lucas, en la que él caracteriza a los apóstoles como predicadores audaces y heroicos.

El informe del martirio de Esteban (7,55-8,3) tiene contornos muy diferentes. Primero porque se trata de un informe de martirio. La benevolencia que acompañó los interrogatorios anteriores no se hace presente aquí. Además, aunque en 6,12 conste que la narrativa pasa en el Sanedrín, la historia asume contornos de un lin-

chamiento. Aunque no se cuestione la historicidad del martirio de Esteban, la narrativa salió de los tópicos de la tradición que serán de especial interés para nosotros. Vamos a enumerar algunos puntos:

1) El rostro de Esteban se hizo, según 6,15, "como rostro de ángel". Antes de su apedreamiento, él vio el "cielo abierto" (7,56). Filón describe a Abrahán como alguien que, cuando estaba poseído por el Espíritu, su apariencia se transformaba en brillo, tamaño, voz, etc. "porque el Espíritu divino, que sopló de arriba entró en su alma y envolvió su cuerpo con una belleza especial, dio poder de convencer a sus palabras y un entendimiento más alto"[12]. Igualmente, Esteban es un mártir lleno del Espíritu y, como tal, tiene derecho a una última transformación.

2) El contenido de la visión de Esteban se describe en dos etapas. En una versión indirecta, en tercera persona, consta: "Y vio la gloria de Dios y a Jesús que estaba de pie a la diestra de Dios" (7,55). En la versión de Esteban, en sus palabras: "Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está de pie a la diestra de Dios" (7,56).

Algunos intérpretes creen que la versión indirecta era necesaria para dejar claro que el Hijo del hombre visto por Esteban era Jesús. ¿Sería posible que Esteban estuviese representando una tradición tan antigua en la que Jesús no era aún identificado con el Hijo del hombre? En Marcos 14,62 el Hijo del hombre ya aparece identificado con Jesús. En la visión de Esteban podemos tener la mención del Hijo del hombre más "primitiva" de todo el Nuevo Testamento (junto con Ap 1,13). Del punto de vista tradicional: se trata de una mención del Hijo del hombre que no proviene de la boca de Jesús.

El Hijo del hombre (que es definido en la narrativa como Jesús) está a la derecha de Dios, legitimando al mártir y sirviendo de testigo de la impiedad de los ejecutores. Para ellos esa visión es, él símbolo del juicio. Para los cristianos ver a Dios y al Hijo del hombre a su derecha significa tener acceso inmediato a Dios. Es una señal clara de que el culto de los cristianos que prescinden del templo, es válido. Parece tener sentido la tesis de que Hechos 6-8 es una etiología cultual de los cristianos de Antioquía, pues Esteban legitima la práctica cúltica de esos cristianos sin templo[13].

3) Cuando fue apedreado, Esteban clamó: "Señor Jesús, recibe mi espíritu" (Hch 7,59) y luego gritó con voz fuerte: "Señor, no les tengas en cuenta este pecado". Estas dos palabras son semejantes a las pronunciadas por Jesús en la cruz, según la versión de Lucas (cf. Lc 23,34 y 46).

4) En el conjunto, el interrogatorio de Esteban tiene elementos en común con el interrogatorio de Jesús, según Marcos (y Mateo, cuando depende de él): la presencia de los falsos testigos (Mc 14,56), la acusación de pronunciar palabras contra el templo (Mc 14,58) y la referencia al Hijo del hombre (si bien en otro contexto). Esto da a entender que el martirio de Esteban era interpretado por la comunidad a partir de una tradición martirológica, con la cual la muerte del propio Jesús estaba siendo simbólicamente reinterpretada. Jesús es el profeta escatológico que en disputa con los impíos es violentamente asesinado. El Hijo del hombre interviene a

---

12 Sobre las virtudes, 217. In: Klaus Berger / Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, (NTD, Texte zum Neuen Testament 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, p. 60.

13 Klaus Berger, o.c., p. 145.

su favor y lo legitima. Los relatos de la resurrección y la identificación de Jesús con el Hijo del hombre son ya los primeros pasos para una cristología. Pero esta cristología aún no está cristalizada, ella tampoco tiene función óntica. Estas tradiciones son formas simbólicas de la comunidad de los seguidores de Jesús, que, consternados con la violencia de su muerte y con la violencia a la que son sometidos, las aplican tanto sobre el destino de Jesús de Nazaret, como sobre el destino de su primer seguidor asesinado[14].

4. La misión de los helenistas y la autoridad apostólica

Lucas insiste en envolver a Saulo como observador simpatizante del linchamiento de Esteban. Se lo menciona tres veces en 7,54-8,3: Los apedreadores dejaban sus vestidos a los pies de él (7,58), él "aprobaba" (*suneudokwn*) su muerte (8,1) y después de la muerte de Esteban, Saulo "hacía estragos en la iglesia" (8,3). Estas referencias tienen como objetivo introducir el personaje y realzar el contraste, que su conversión va a marcar, entre el perseguidor de la comunidad y el evangelizador de los gentiles. Si por un lado, Saulo está presente en el martirio del líder de los helenistas, por otro lado, Pablo va a pertenecer a este grupo .

La persecución no quedó restringida a un caso aislado, como el de Esteban, que alcanzó a la iglesia (8,3). ¿Quién está incluido en la palabra "iglesia"? Aquí, otra vez aparece la brecha en la narrativa de Lucas. Probablemente se refiere solamente a los helenistas que, identificados con la predicación de Esteban en su postura de crítica al culto del templo, tuvieron que abandonar la ciudad. El texto dice que todos, "a excepción de los apóstoles", tuvieron que huir. ¿El hecho de que los apóstoles salieron ilesos de esa persecución, indicaría que ellos estaban distanciados de la postura de Esteban y de los helenistas? Si esta afirmación es correcta, podemos constatar que la discordia entre hebreos y helenistas era más acentuada de lo que imaginábamos. Lucas intenta disimular esa información incómoda, haciendo que esa dispersión de helenistas sea un avance sustancial en el movimiento misionero, pasando a cumplir el proyecto de 1,8: Judea —Samaria— "confines de la tierra". De hecho la misión se incrementa, pero no se realiza con el mismo empeño y el mismo riesgo para todos.

La tensión entre helenistas y hebreos, o sea, el grupo de Jerusalén dirigido por los apóstoles, seguiría hasta culminar en el concilio de Jerusalén, y tendría reflejos hasta los tiempos de Lucas. El movimiento misionero de los helenistas era independiente del liderazgo de los apóstoles de Jerusalén. Eso es lo que vemos en las narrativas de Hechos 8,5-13 y 26-40. Felipe, uno de los que iban a "servir a las mesas", al que Lucas se refiere en 6,5, hace su misión con eficiencia entre samaritanos, etíopes y fenicios, pero en la narrativa lucana, en la que tenemos noticias sobre la misión de Felipe entre los samaritanos, se hacen correcciones que reiteradamente someten el trabajo de los helenistas a la autoridad de los apóstoles, como ya se hizo en el capítulo 6. Veamos brevemente lo que ocurre en Samaria.

---

14 Ella es aplicada a la vida de todos los seguidores de Jesús en la versión lucana de las bienaventuranzas: "Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo, por causa del Hijo del hombre" (Lc 6,22).

En los v. 5 a 13 del capítulo 8 tenemos un relato misionero completo. Empieza con un resumen (5-8) que describe en líneas generales el éxito de Felipe en Samaria, y después narra el caso específico de la conversión de un mago samaritano, el legendario Simón (9-13)[15]. Ese texto es completo en sí mismo, los samaritanos se convierten, Simón se convierte, "es hasta bautizado" Pero la redacción lucana tiene que hacer sus reparos. Primero, para mostrar que la misión helenista todavía estaba sometida a la autoridad de los doce; segundo, para someter esos samaritanos a las autoridades de Jerusalén y, por fin, para disipar cualquier sombra de duda: la iglesia no se asoció con un mago. Vamos a aclarar esos puntos.

Como había mencionado arriba, la narrativa de 5 a 13 ya estaba concluida, y la misión de los helenistas era un éxito: los samaritanos y el famoso mago, Simón, se habían convertido al evangelio. Pero: "Al enterarse los apóstoles que estaban en Jerusalén, de que Samaria había aceptado la Palabra de Dios, les enviaron a Pedro y Juan. Estos bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo; pues todavía no había descendido sobre ninguno de ellos; únicamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús" (14-16).

El relato de conversión de los samaritanos de la perícopa anterior se hace incompleto. Es importante advertir que Felipe había bautizado ese grupo "únicamente ... en el nombre del Señor Jesús". El Espíritu sólo descendería sobre los recién convertidos samaritanos solamente después de la imposición de manos de los apóstoles. No sólo la posesión de los helenistas en el cargo de "servir a las mesas" se hacía por la imposición de las manos de los apóstoles (6,6), sino también la complementación y confirmación de la obra misionera de ellos sólo podía ocurrir en sintonía con los apóstoles de Jerusalén. Lucas somete a los helenistas y a su trabajo totalmente a los doce. Hasta el gran hecho de Felipe, la conversión del mago Simón, es desprestigiada. El mago estaría siguiendo a Felipe solamente para apoderarse del poder (ve la preocupación por el poder, en el v. 10), al ver la imposición de las manos de los apóstoles, él no resiste e intenta comprar ese poder. A pesar del arrepentimiento de Simón, después de la reprensión de Pedro, el cierre del texto no informa, si él fue perdonado, si recibió el Espíritu o si fue castigado. Tal vez Simón gozaba de mala fama en el tiempo de Lucas y la narrativa haya mostrado a Pedro reprendiendo al que después sería llamado como "padre de los herejes". "Pero no es así en la narrativa de 8,5-13" Hasta entonces todo había ocurrido de la mejor forma: samaritanos y su mago más famoso se habían convertido. Si siguiéramos la lógica impuesta en 8,14-25, podríamos preguntarnos, si el etíope de la narrativa siguiente 26-40 tampoco había sido bautizado con el Espíritu. El texto nada dice sobre eso, también, es una narrativa completa, los helenistas no necesitaban ser seguidos de los apóstoles cada vez que misionaran en un pueblito. Tampoco necesitaban de Pedro, Juan o cualquier otro apóstol, orando para que el Espíritu bajara, al final ellos también estaban "llenos del Espíritu" (*plereis pneumatos*, 6,3). Pero Lucas coloca esa intervención apostólica en lugar estratégico, él quiere mostrar que los helenistas eran dependientes y sumisos a los apóstoles de Jerusalén. Pero esa tesis corresponde más a su perspectiva histórico-teológica que a las contradicciones de los hechos.

---

15 Vea la caracterización de Simón el mago en la tradición eclesiástica en Eusebio, *Historia Eclesiástica*, II, 13,1-9.

5. Multiplicidad en la diversidad

Me gustaría terminar estas reflexiones sobre los helenistas y sus conflictos con los "hebreos", con los doce y con el templo en Hechos 6-8, levantando algunas cuestiones sobre los orígenes cristianos.

Es importante hacer resaltar, ante todo, que el libro de Hechos de los Apóstoles no consigue explicar los orígenes cristianos. El sigue fielmente un programa teológico que incluye preferencias de grupos (de los apóstoles), de ciudades (Jerusalén, Antioquía), pero que no es apto para describir, en su esquema rígido, los múltiples desarrollos dentro del movimiento de Jesús. En algunos momentos, sin embargo, las informaciones contradictorias aparecen y nos ofrecen pequeñas grietas, por donde podemos mirar grupos, tendencias y experiencias.

Un ejemplo de esas grietas lo encontramos en Hechos 9,31: "Las iglesias por entonces gozaban de paz en toda Judea, Galilea y Samaria; se edificaban y progresaban en el temor del Señor y estaban llenas de la consolación del Espíritu Santo".

El texto es un resumen típico lucano, en el que informa que, después de la conversión de Saulo, la iglesia experimentaba un tiempo de paz y crecía, dato especialmente importante para Lucas. Al final, ese es el programa de todo el libro según Hechos 1,8: "y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra". Pero si advertimos bien, descubriremos que el esquema de Lucas es modificado en 9,31. Hay una mención, que se nos pasa inadvertida, a Galilea[16]. Lucas no describe ninguna actividad misionera en Galilea, o sea, en Hechos de los Apóstoles no tenemos narrativa alguna de evangelización en Galilea. Pero alguien podría argumentar, y no sin razón, que es en el primer libro de su doble obra, en el evangelio de Lucas, donde describe la actuación de Jesús y de sus seguidores en Galilea y alrededores. Aún así, el problema continúa siendo de difícil solución: Si Galilea es el lugar de surgimiento del movimiento de Jesús, ¿por qué después ella parece ser totalmente ignorada en el libro de los Hechos, mereciendo apenas esta pequeña nota de 9,31? ¿Galilea se habría vaciado de seguidores de Jesús después de su ejecución? ¿Los discípulos se instalaron todos en Jerusalén? ¿Se congregaban alrededor del templo, a pesar de las críticas de Jesús a él? ¿Todo el movimiento de Jesús convergió unánimemente en el grupo de los apóstoles en Jerusalén? ¿Y las casas / comunidades que apoyaban al trabajo misionero de Jesús y a sus seguidores, no tenían ningún vínculo más con su predicación?

Lucas, al describir la historia de los orígenes cristianos la deforma de dos maneras: 1) al remitir el nacimiento de la iglesia a la venida del Espíritu, en el período pos-pascual, desvinculándolo de sus orígenes históricos galileos pre-pascuales, y 2) al concentrar todas las formas de liderazgo, organización y carisma sobre los apóstoles que, como describe Lucas, son una creación teológica del fin del primer siglo. Quiero hacer resaltar que teológica y pastoralmente el proyecto de Lucas es legítimo. El quiere vincular la memoria del pasado sobre algunos "garantizadores" de la tradición y sobre la presencia del Espíritu. Para quien pregunta por la historia de los primeros grupos cristianos es para quienes Lucas presta un enorme "mal servicio"[17]

---

16 Alfons Weiser, o.c., p. 235, reconoce que Galilea es mencionada sin hacerse referencia al trabajo misionero. El conjetura: "Tal vez Lucas no haya tenido acceso a algún material al respecto".

17 Nuestra queja es ambigua. Sin Lucas no tendríamos casi información alguna sobre los orígenes...

El problema es nuestro. Lucas es eficiente al perseguir sus objetivos. El sigue su programa de forma tan rígida que, si al comienzo la comunidad de Jerusalén domina la escena, a partir del capítulo 15 (el concilio de Jerusalén) ella sale del protagonismo, y es nuevamente mencionada solamente por ocasión de la visita de Pablo a Jerusalén. Antioquía es la que asume el frente, en el movimiento misionero.

¿Pero qué nos queda si leemos los Hechos de los Apóstoles en forma crítica? Todo. Nada se excluye. Sólo el filtro interpretativo de Lucas es lo que queda desubicado. Ya en el principio tenemos varios modelos de comunidad de seguidores de Jesús. Entre esos modelos está el de Jerusalén: rindiendo culto en el templo, observando las leyes de la pureza, bajo la autoridad de Santiago y de Pedro (sin embargo, éstos todavía no gozarían del prestigio "apostólico", tal como Lucas lo describe). La prioridad de ese modelo de comunidad sobre los demás no me parece históricamente verificable.

Otro modelo de comunidad es el formado por los helenistas. Entre las características principales de ese grupo podemos citar: liderazgo profético-carismático con práctica de servicio (¡a pesar del fuerte colorido lucano, aquí también!), escatología apocalíptica ("Hijo del hombre" en la versión más antigua), liberalidad frente a las leyes de pureza (característica común con la iglesia de Antioquía y con el cristianismo paulino), rechazo al culto del templo, fuerte énfasis misionero y mayor participación de las mujeres (Felipe trabajaba junto con un grupo de profetisas, 21,8-9). Otra característica de ese grupo podemos derivarla de la información de Lucas de que, después de la muerte de Esteban, todos salen (huyen) evangelizando. ¿No sería posible que, en lugar de cristianos que huyen, tengamos una forma de comunidad profética itinerante con el modelo de los "carismáticos itinerantes"[18] del movimiento de Jesús? Aquí, me gustaría realzar que no tiene que tratarse necesariamente de seguidores de Jesús de Galilea. El modelo, dejado por Jesús y sus primeros seguidores, y la tónica de su predicación pueden haber sido heredados por comunidades más o tan antiguas como la "comunidad primitiva" (la conocida "Urgemeinde") de Jerusalén. Ese modelo puede bien ser fruto de la influencia de los primeros predicadores galileos que, según los evangelios sinópticos, evangelizaron Galilea, Decápolis, Cesarea Filipo, Tiro y Sidón (según el evangelio de Juan también a Samaria).

Si con los helenistas no tenemos un vínculo garantizado con el movimiento de Jesús, podemos relacionarlo por lo menos con tradiciones antiguas sobre Jesús, principalmente con elementos formadores de la tradición sinóptica, específicamente con el evangelio de Marcos. Los principales puntos de contacto son: Crítica a los doce (por ejemplo Mc 10,35-45), en el concepto de "evangelio" (comparar Mc 1,1 con el hecho de Felipe, uno de los helenistas, que es llamado "evangelista"), en el uso del título Hijo del hombre y en las tradiciones de martirio (por ejemplo Mc 8,34-9,1), y principalmente (divergiendo incluso de Lucas y Mateo) en la crítica al culto del templo y a las leyes de pureza.

Es delante de la supuesta prioridad de la comunidad de Jerusalén que me gustaría intentar arriesgar una hipótesis sobre las convergencias entre la forma de comunidad y la teología de los helenistas con la de los primeros seguidores de Jesús. En todo caso quedan las cuestiones "¿De dónde fue evangelizada Damasco o Antioquía? ¿De Jerusalén o directamente de Galilea? ¿No es posible que la tradición de

18 Cf. nota 2.

Marcos 16, que después de la muerte de Jesús los discípulos huyen para Galilea pues allá debería ocurrir la parusía, tenga trasfondo histórico? Después de un tiempo de espera, algunos de ellos (principalmente Santiago, tal vez temporalmente Pedro) vuelven a Jerusalén. Entre tanto, el cristianismo de Galilea y de Siria se desarrolla en el modelo carismático y liberal delante de la ley, en moldes semejantes a los de los helenistas de Hechos 6.

Es que los apóstoles alrededor del templo (hay que preguntarse, si de hecho la mayoría de ellos se trasladó hacia Jerusalén, la referencia a los "doce" puede ser redacción lucana.) representan un relativo retroceso en relación al movimiento de Jesús. Digo relativo, porque después de la ejecución de Jesús todos los cristianos estaban buscando posibilidades de salida delante de la crisis que enfrentaban y cada cual buscó posibilidades a partir de su propio contexto. Los seguidores de Jesús más helenizados (¡y estos no los debemos encontrar solamente en la diáspora!) estaban interesados en legitimar formas de convivencia con los paganos y, a su vez, fueron éstos los más capacitados para realizar la misión entre ellos (a ese grupo pertenece Pablo que se convirtió en Damasco). Ya los cristianos que se establecieron en Jerusalén, tuvieron otros interlocutores que les lanzaron preguntas diferentes. Para ellos era muy importante el desarrollo de una espiritualidad y de una teología cristiana que recreara el sentido del templo (como casa de oración, según Lucas) y de la ley.

Lo más fascinante al estudiar los orígenes cristianos es el hecho de que, a pesar de ser tan diferentes y en algunos puntos hasta divergentes, las comunidades se empeñaban en mantener la comunicación entre ellas. Eso puede explicar la presencia de helenistas en Jerusalén. La convivencia es interrumpida en la distribución de alimentos a las viudas y en la aparente falta de solidaridad de los cristianos de Jerusalén, después del martirio de Esteban y la huida de los helenistas. Pero tiempos después, encontramos cristianos helenistas de Antioquía haciendo una colecta para los "hermanos que vivían en Judea" (Hch 11,29). A pesar de los conflictos presentados, siempre percibimos que había un esfuerzo en romper las barreras y establecer el diálogo (como muestra la narrativa del concilio de Jerusalén, en Hechos 15). También es muy probable que una estructura de liderazgo quisiera imponerse sobre la otra, apoyándose sobre argumentos de antigüedad, posesión del carisma, capacidad de hacer milagros, correcta interpretación de la ley, etc. La opción de Lucas por el grupo de los "doce" y después de los presbíteros de Antioquía por Pedro y por Pablo, debe, sin embargo, leerse críticamente por los lectores contemporáneos. El deja de contar lo que pasa en Samaria después de la misión de Felipe, o como se desarrolla el evangelio en Etiopía con la llegada del eunuco, etc.

A partir del movimiento de Jesús tenemos muchos focos evangelizadores en dirección a la diáspora y al mundo de los no judíos. Hechos 10 es una etiología que intenta narrar la aceptación y la misión de los gentiles de Pedro, en común acuerdo con los apóstoles de Jerusalén. Pero en otro texto de Hechos tenemos una información que "escapa": "Los que se habían dispersado cuando la tribulación originada a la muerte de Esteban, llegaron en su recorrido hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, sin predicar la Palabra a nadie más que a los judíos. Pero había entre ellos algunos chipriotas y cirenenses que, venidos a Antioquía, hablaban también a los griegos y les anunciaban la Buena Nueva del Señor Jesús" (Hechos 11,19-20).

Nadie tenía el control sobre la Buena Nueva. Lucas intenta decir que hasta entonces la Buena Nueva estaba restringida a los judíos, pero acaba por dar la no-

ticia de la formación de la comunidad de Antioquía, con presencia de griegos. Según el capítulo 10, el evangelio llega a los gentiles a través de la conversión de Cornelio y de sus amigos, pero después quedamos sabiendo que desde la huida de los helenistas de Jerusalén había misión entre los gentiles. Los helenistas no eran la única opción de liderazgo a los apóstoles, la iglesia de Antioquía también estaba liderada por "maestros y profetas" (13,1), y estos a su vez se sentían legitimadores de la misión, pues enviaron a Pablo y a Bernabé "imponiéndoles las manos". Ni el mismo cristianismo de Siria estaba restringido al grupo de Antioquía, pues había también un cristianismo del oriente de Siria, de donde provenía el cristianismo del grupo de Tomás[19].

A pesar de las críticas que hicimos a Lucas y de una lectura de los orígenes cristianos que desubique sus acentos hermenéuticos, es importante hacer resaltar la propuesta ecuménica de su libro. El intenta establecer una relación histórica entre grupos que tal vez hacía décadas no se comunicaban. El relato de pentecostés (Hechos 2) forma el mito fundante de la unidad de todos los cristianos. Místicamente ella sucede en la distribución del Espíritu, geográficamente (y tradicionalmente) en Jerusalén, y sus apariciones particulares ocurren en la misión. El hecho de que judíos y prosélitos de todas las lenguas estuvieran presentes en la fiesta de pentecostés y pudieran oír la predicación en sus propias lenguas (2,5-11), intenta mostrar que las diversas apariciones del cristianismo, en todo el imperio, son provenientes de la predicación apostólica. El mito de pentecostés legitima las comunidades cristianas de la diáspora y las comunidades gentiles, pero también acoge ecuménicamente la comunidad de Jerusalén. Este gesto es muy válido, si tenemos en consideración que al final del siglo I el cristianismo pos-paulino, al que Lucas pertenece, se enfrentaba con un tipo de cristianismo considerado judaizante.

Paulo Augusto de Souza Nogueira
Rua do Sacramento 230
09735-460
São Bernardo do Campo - SP
Brasil

19 Sobre la vertiente oriental del cristianismo sirio: Helmut Köster, *Gnomai diaphoroi: Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geshichte des frühen Christentums*, In: Helmut Köster / James M. Robinson. Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums. J. C. B. Mohr, Tübingen 1971, p. 118-146.

JORGE PIXLEY

Santiago y la iglesia de Jerusalén

En este estudio se investiga la naturaleza de la iglesia primitiva que Santiago, "el hermano del Señor", presidió en Jerusalén antes de la insurrección general del año 66 d.C. y la destrucción del templo en el 70 d.C. El autor junta la evidencia a favor de la tesis de que la iglesia participó en la insurrección y que sufrió su propia destrucción en la hecatombe de esos días. Por último, se evalúa la importancia para nosotros de este cristianismo primitivo truncado.

This study investigates the nature of the primitive church which James, "the brother of the Lord", presided in Jerusalem before the general insurrection of the year 66 C.E. and the destruction of the temple in 70 C.E. The author draws together the evidence which leads him to believe that the church participated in the insurrection and suffered its own destruction in those catastrophic days. Finally, the significance for us of this early Christianity which was aborted, is assessed.

Dentro de la temática de este número de RIBLA es necesario situar junto con importantes centros del cristianismo primitivo también la congregación de Jerusalén: Antioquía, Galilea, Éfeso, Corinto, Edesa, pero también la ciudad donde Jesús fue ejecutado. A primera vista es sorprendente que algunos seguidores de Jesús hayan optado por quedarse en Jerusalén por el peligro que representaba para su integridad física. Jesús había sido asesinado allí por las autoridades de la ciudad, romanas y judías. Desde el principio hubo persecuciones centradas allí que llevaron a la cárcel a varios de los seguidores del camino de Jesús. Los doce eran todos galileos y su inclinación natural, suponemos, sería regresar a esa zona donde el control era menos estricto y la posibilidad de esconderse entre pueblos y familias amigas era mayor. Sin embargo, Pablo, en los primeros escritos cristianos que poseemos, establece incontrovertiblemente la presencia en Jerusalén de las supuestas "columnas": Santiago, Cefas y Juan (Ga 2,9). Esto para una fecha tres años después de su propio llamamiento, fecha que ha de ser aproximadamente el año 35 d.C., unos cinco años después de la muerte del Maestro.

Lucas, el único de los seguidores de la primera o la segunda generación que pretendió relatar los sucesos de los años que siguieron al calvario, hace de Jerusalén el centro principal y casi exclusivo de la difusión de la predicación del evangelio y la práctica del discipulado cristiano. En ello difiere notablemente del testimonio de los otros escritores "apostólicos"[1]. La diferencia se nota de modo dramático

[1] Por apóstoles en tiempos modernos se entiende el grupo de seguidores de Jesús que realizó la misión de predicación misionera en el primer siglo y especialmente aquellos quienes escribieron los libros que datan del primer siglo y se contienen en el Nuevo Testamento.

en el trabajo de redacción de la tradición de la tumba vacía. Marcos, escribiendo durante la Gran Guerra (66-74 d.C.), entiende que el joven que se apareció a las mujeres ordenó que les dijeran a los discípulos y a Pedro que fueran a Galilea donde le verían (Mc 16,5-7). Aún cuando no fueran, Galilea es el lugar de la resurrección (o parusía)[2].

Lucas, quien utilizó a Marcos como fuente cuando escribió sus dos tomos, diez o quince años más tarde, relata que Jesús Resucitado se apareció exclusivamente en Jerusalén[3]. Para Lucas, contradiciendo a Marcos en este punto, los discípulos son ordenados a permanecer en la ciudad "hasta que seáis revestidos desde lo alto con poder" (Lc 24,49).

Pablo, escribiendo a los corintios mucho antes que los escritos de Marcos y de Lucas, se desinteresa completamente en la geografía de Jesús resucitado. Este se apareció "a Cefas y luego a los Doce, después a más de 500 hermanos a la vez, después a Santiago, luego a los apóstoles, y por último... a mí" (1 Co 15,5-8). Aquí no hay indicadores de lugar, que no interesan para los efectos de confirmar el hecho de la resurrección. Y, si entendemos del modo más natural lo que escribe de la aparición de Jesús ante él mismo en Ga 1,15-17, esto sucedió en Damasco, cosa que también Lucas afirma aunque Lucas lo interpreta de una manera que lo saca de la lista de manifestaciones del Resucitado.

Con estas observaciones preliminares hemos querido: 1) confirmar la importancia del grupo cristiano en Jerusalén antes de la guerra y 2) mostrar que no todos los testigos apostólicos concuerdan con Lucas en su absoluta centralidad. Es decir, aunque Lucas es el testigo más importante acerca de esta congregación, sus modificaciones de Marcos y sus diferencias de Pablo indican que escribió con una agenda teológica que tendremos que entender para poder medir el valor de la información que nos da acerca de Jerusalén en estos primeros años.

El procedimiento que seguiremos es: 1) documentar el malestar social en Palestina y especialmente en Judá durante estos años. Este fue el contexto histórico de la iglesia de Jerusalén. El silencio de Lucas sobre esta revolución incipiente nos ayudará a 2) situar su proyecto teológico (de Lucas), paso necesario para evaluar la información que, solamente él, nos da acerca de la iglesia de Jerusalén. 3) Por último, haremos nuestra propuesta para entender la naturaleza de la iglesia primitiva de Jerusalén.

1. Palestina de Pilato (26-36) a Floro (64-66), un país en ebullición social prerevolucionaria

Hubo en Palestina, durante los cuarenta años que nos ocupan, tres insurrecciones masivas, un rebelde campesino que se mantuvo en armas con una banda de

---

2 Para interpretar correctamente la terminación de Marcos es preciso reconocer que la tradición de manuscritos impone descartar la terminación larga que sigue al versículo 8 que es un añadido al escrito original. También se nos impone decidir si el v. 8 fue la conclusión original o si la terminación original se ha perdido, y en ese caso nuestro texto habría quedado truncado. Opino con muchos comentaristas recientes que esta terminación breve fue la que Marcos se propuso.

3 Con la mayoría de los intérpretes del siglo XX sigo la teoría de dos fuentes sinópticas, según la cual Mateo y Lucas conocieron y utilizaron en común a Marcos y a otra fuente ésta de Galilea (Q). Esto significa que las diferencias en pasajes que Lucas tomó de Marcos son modificaciones de Lucas y merecen especial atención porque reflejan su interés editorial.

seguidores por veinte años, dos o tres profetas milenaristas, y muchos movimientos aislados de protesta entre campesinos o la plebe urbana[4]. Judá más que Samaria, Galilea, Perea o Idumea fue la zona más agitada, y Jerusalén sin duda el centro de la agitación en Judá. Es evidente la importancia de esto para entender el proyecto cristiano en esa región y en esa ciudad. El impacto de la conmoción social se refleja en los asesinatos de varios personajes entre los máximos dirigentes cristianos, comenzando con el "helenista" y diácono Esteban y terminando en el período que nos ocupa con el "obispo" Santiago.

Las legiones romanas estacionadas en la zona de Antioquía de Siria intervinieron tres veces en Palestina durante los cuarenta años que nos ocupan, durante los períodos de los emperadores Calígula, Claudio y Nerón y el gobierno local de los procuradores Marulo, Cumano y Floro, respectivamente. Estos tres momentos fueron, evidentemente, los períodos de mayor peligro para el control romano de la provincia de Palestina. Hagamos un breve repaso de ellos.

El emperador Calígula ordenó que se instalase en el templo de Jerusalén su propia estatua como Zeus encarnado. Esto sucedió durante los años 39 a 41 siendo Marulo procurador de Judá. Por los incidentes de rebelión que se habían dado durante el gobierno de Pilato las autoridades romanas sabían que habría resistencia. De modo que Calígula ordenó a Petronio, su legado para toda Siria, llevar la estatua a Jerusalén con el apoyo de dos legiones, doce mil soldados. El incidente lo narra Josefo dos veces (Guerra Judaica II, 185 y 293, y Antigüedades XVIII, 261-309) y Filón una vez (Embajada a Gayo 203-348). Petronio llegó hasta Ptolemaida (en la llanura en la costa al norte del Carmelo) donde se detuvo y, no queriendo avanzar a la ligera, pidió nuevas indicaciones a Roma. Tanto Josefo como Filón concuerdan en que una multitud de varios miles de hombres, mujeres y niños llegó donde Petronio a pedir que no cometiera esta injuria. Ponían sus cuerpos como obstáculos a las legiones, declarando que preferían morir antes que ver la deshonra que el emperador se proponía. Tenemos, pues, una movilización popular de gran envergadura cuya masa tuvo que estar compuesta por campesinos, el 90% de la población de la provincia. Petronio se internó en Galilea hasta llegar a la capital Tiberíades, sobre el lago, para convocar a la élite. A ellos, les explicó la gravedad de la situación, buscando que intervinieran con el gentío para evitar una masacre que tendría que ejecutar para poder cumplir sus órdenes. Los líderes de Galilea no estaban en la capacidad o disposición de detener la muchedumbre. Para la salvación tanto de Petronio como de la gente, durante la espera en Ptolemaida, Calígula murió asesinado y el asunto de su estatua perdió vigencia.

El segundo episodio de rebelión popular de gran envergadura se dio el 52, siendo Claudio emperador y Cumano procurador de Palestina. Todo comenzó con el asesinato de un peregrino galileo que pasaba por Samaria rumbo a Jerusalén. Al no darse justicia de parte de Cumano, los galileos, indignados, persuadieron a las masas judías a recurrir a las armas para afirmar su libertad porque, decían, la esclavitud es amarga pero cuando se le añaden insolencias es intolerable. Las autoridades

---

4 El testigo principal para la historia y las luchas sociales en Palestina durante este período es el historiador judío Josefo. Recientemente, John Dominic Crossan ha hecho una contabilización y clasificación de los movimientos de protesta que Josefo menciona (*The Historical Jesus; The Life of a Mediterranean Peasant* [San Francisco: Harper, 1992], parte II [p. 89-224] y Apéndice II [p. 451-452]). Dependemos de él como guía a Josefo sobre el tema aunque estamos simplificando su cuadro.

trataron de apaciguarlos, ofreciendo convencer a Cumano de que castigara a los asesinos. Pero las masas no les hicieron caso, tomaron sus armas y solicitaron el apoyo de Eleazar, hijo de Deinaio. "Este era un bandido (*lestes*) que había hecho de las montañas su hogar por muchos años. Pusieron fuego y saquearon muchas aldeas de los samaritanos... Desde ese momento, Judea entera estuvo infestada de bandidos" (Antigüedades XX. 120-121, 124).

Aunque Josefo informa que las autoridades judías de Jerusalén lograron persuadir a los campesinos a deponer sus armas, es evidente que la paz social no se restableció, lo cual se ve tanto por el comentario del historiador, en la última oración de la cita anterior, como por el hecho de que Eleazar no fue capturado sino por Félix el sucesor de Cumano que gobernó de 52 a 60 (Guerra II. 253). ¡En el contexto de la captura de Eleazar, Josefo informa que llevaba veinte años alzado en armas! Es decir, desde los últimos años de la procuraduría de Pilato, quien fue destituido en 36 d.C.

Aún no hemos visto todo respecto a esta revuelta. El gobernador Quadrato de Siria tuvo que venir a Palestina con tropas. Josefo dice que fue solamente para decidir entre las varias fuerzas en conflicto (Guerra II.239-246 y Antigüedades 20.125-126) pero Tácito, historiador romano aristócrata dice que fue para suprimir militarmente la rebelión (Anales XII.54). Es evidente que esto fue una movilización popular de gran envergadura que comenzó con un caso de conflicto interno, galileos contra samaritanos, pero rápidamente juntó una masa de población que incluyó a la población de Jerusalén y que fue dirigida contra los romanos.

El tercer episodio, el más serio de todos, fue la guerra de los años 66-74 que comenzó en tiempos del emperador Nerón pero no terminó hasta que Vespasiano, el general a cargo de esta guerra, fue emperador. Jerusalén fue el centro de esta insurrección, que fue, también, una revolución de los pobres contra sus propios líderes. Por tres años, desde 67 al 70 d.C. los revolucionarios controlaron la ciudad de Jerusalén. La naturaleza revolucionaria de estas acciones es patente por actos como el asesinato del sumo sacerdote Ananías junto con su hermano Ezequías por los rebeldes (Guerra II.441) y el incendio de los archivos donde constaban las deudas de la población (Guerra II.427).

En adición a estos tres momentos de amplia movilización popular, que exigieron la intervención de tropas traídas a Palestina para sofocarlos, hubo muchos incidentes menores como la marcha de tres mil al Jordán tras el profeta Teudas en tiempo del procurador Fado (44-46) (Antigüedades XX.97-98 y Hechos 5,36), y el profeta egipcio que movió a treinta mil al monte de los Olivos en tiempos de Félix (52-60) (Guerra II.261-263 y Hechos 21,38). En ambos casos los procuradores lograron aprehender a los profetas y ejecutarlos sin que fuera necesario pedir auxilio al gobernador sirio ni sus legiones. Las sensibilidades populares fueron ofendidas varias veces por actos insolentes de los procuradores, en especial por Pilato (varias veces), o por soldados como uno que expuso su trasero a los fieles desde el techo del templo (Guerra II.224-227) y otro que rompió un ejemplar de la Torá (Guerra II.229-231), ambos en tiempos de Cumano (48-52).

En resumen, Josefo nos da la impresión de que estos años fueron de mucha convulsión social. Josefo, un historiador judío de extracción aristócrata y con simpatía por los romanos, tiende a culpar a grupos pequeños de extremistas, pero informa sobre movimientos de grandes multitudes contra los romanos y también en contra de

los sumos sacerdotes. También, está consciente de los muchos actos de imprudencia cometidos por las autoridades romanas. Nos deja con la impresión de que había mucha inseguridad personal, y que esto fue especialmente cierto en Jerusalén, el lugar donde surgieron en tiempos de Félix (52-60) los asesinos conocidos como sicarios.

2. El proyecto histórico-teológico de Lucas

¡Toda esta agitación social apenas aparece en los dos tomos de Lucas! Juan habla de corrupción extrema (Lc 3,7-14). Zacarías, María, y Simeón expresan ansias de liberación de la dominación política (Lc 1,67-75; 1,51-55; 2,29-32). Jesús es crucificado por Pilato a instancias del Sanedrín. Esteban es sacrificado por una muchedumbre enardecida de fieles (Hch 7,57-58). Gamaliel hace recuento, en el Sanedrín, de las rebeliones de Teudas y Judas el Galileo (Hch 5,34-39) y el tribuno confunde a Pablo con el profeta egipcio que condujo "hombres sicarios" al desierto (Hch 21,37-38). Sin embargo, la impresión que deja Lucas en el lector es que el problema contra Jesús y los apóstoles era puramente un conflicto religioso interno, un conflicto entre sectas, parecido al conflicto que sostenían los saduceos y los fariseos, aunque ambos estaban representados en el Sanedrín.

Este silencio de Lucas no es inocente. Lucas oculta todo el fondo de la vida cristiana en Jerusalén con su silencio acerca de la agitación social que prevaleció en la ciudad y la provincia. Lucas tomó una decisión cuidadosamente medida de terminar su historia con la llegada de Pablo a Roma. Así, dejaba fuera de su marco cronológico la ejecución de Santiago, "el hermano del Señor", por órdenes del Sanedrín (62 d.C.), los martirios de Pablo y Pedro en Roma (64 d.C.), especialmente, la toma de Jerusalén por los revolucionarios y la destrucción del templo (67 y 70, respectivamente). ¡No nos dice qué pasó con la iglesia en este trance!

Ahora bien, todo historiador tiene el derecho de definir geográfica y cronológicamente el campo que narrará. Lucas tiene el derecho de terminar su recuento el 61, un año antes de la ejecución de uno de sus protagonistas, Santiago, y tres antes de la ejecución de dos protagonistas más, Pedro y Pablo. Lucas no quiere levantar para sus lectores, la multitud de problemas que harían falta para dejar claros estos sucesos fatídicos. Pero con ello, ha dejado fuera de su narración un conjunto importante de factores que incidieron en la vida de los primeros cristianos, y muy en especial a los cristianos de Jerusalén.

Lucas escribe cuando, suponemos, la agitación social en Judá ha bajado de nivel por el desastre que significaron para Judea las acciones militares de las legiones al mando de Vespasiano y Tito. Lucas no menciona la suerte de la iglesia de Jerusalén en esa guerra. Esto nos da un punto importante para leer Lucas: No se interesa por la congregación de Jerusalén, como factor del futuro de la evangelización del mundo, sino por su rol en la fundación de esa misión. Y es evidente, por el mucho uso que Lucas hace de citas bíblicas y de alusiones a la historia de salvación del pasado de Israel, que Jerusalén interesa por ser el vínculo de la iglesia y la misión cristiana con el período bíblico de Israel. Los sermones de Pedro en el templo (Hch 2) y de Pablo en Antioquía de Pisidia (Hch 13), entre otros, subrayan que el evangelio de Jesús es la culminación de las promesas a los padres y de las profecías de la Biblia. La intervención de Santiago en el "concilio", insistiendo en guardar las leyes

sobre comidas (Hch 15) y las acciones de Pablo en el templo, pagando votos de jóvenes en el templo (Hch 21), tienen el efecto de mostrar que Israel sigue siendo una realidad en la iglesia cristiana de los apóstoles. Ni los seguidores de Jesús, ni mucho menos Dios mismo, han repudiado las promesas de los profetas ni la ley de Moisés. La venida de Jesús es más bien continuación y quienes han rechazado la tradición bíblica son los líderes (*arxontes*) (Hch 4,8-12, Pedro y Juan ante los líderes; Hch 26,4-23, la defensa de Pablo ante Agripa y Festo).

Antes de proceder a nuestra propuesta acerca de la iglesia de Jerusalén, es necesario definir algunas líneas más de la interpretación histórica y la teología de Lucas. Hasta ahora hemos visto que Lucas no se interesa en la lucha popular contra los sumos sacerdotes y las autoridades romanas. Y hemos dicho que Lucas quiere situar a la iglesia cristiana como parte legítima de Israel. Para mejor entender este punto, y para evaluar el lugar que Lucas da a los apóstoles, necesitamos examinar algunos puntos más del proyecto histórico de Lucas:

2.1. El "colegio" de los apóstoles

Lucas hace una identificación de los doce que fueron escogidos por Jesús para la misión con "los Apóstoles". Tratemos de situar esta interpretación de Lucas. Para Pablo un apóstol es un misionero, y él, Pablo, se considera apóstol. Lo dice como cosa natural en las introducciones de sus cartas (Rm 1,1; 1 Co 1,1; 2 Co 1,1, etc.), y en su disputa acerca de los "falsos apóstoles" o "super-apóstoles" en Corinto afirma: "Yo debí ser recomendado por vosotros, porque en nada soy menos que los 'superapóstoles', aunque no soy nada; las señales apostólicas han sido hechas entre vosotros con toda constancia, señales, prodigios y milagros" (2 Co 12,11-12). Ser apóstol es un asunto de vocación por Dios. A los gálatas relata su vocación para ser un apóstol a las naciones (Ga 1,15-16), y muchas veces habla de sí como "un apóstol llamado [por Dios]". Y considera, como hemos visto en su argumento ante los corintios, que las señales y prodigios deben confirmar esta vocación.

Pablo sabía de los doce a quienes menciona como testigos de la resurrección después de Cefas (1 Co 15,5). No es hasta más tarde, que menciona "todos los apóstoles", después de la manifestación a Santiago (1 Co 15,7). Queda claro que para Pablo ser de los doce y ser apóstol son dos cosas muy diferentes. Pablo defiende con firmeza su llamamiento apostólico, sin jamás presentarse como miembro de los doce.

Para Lucas existe un grupo definido de doce apóstoles y no más que son los doce que Jesús escogió, "llamó a sus discípulos y escogiendo doce de ellos los llamó apóstoles" (Lc 6,13)[5]. En Hch 1,15-26, Lucas relata un episodio en el cual Pedro, aún antes del día de Pentecostés, y sobre la base del Sal 109,8, "que otro tome su puesto (obispado, *episcopen*)", promueve completar el número de doce. Hubo dos que llenaban el requisito de haber andado con Jesús y de ser testigos de la resurrección y entre ellos se decidió por suertes, una forma de dejar la decisión a Dios. Así, Matías tomó el oficio (*cleros*) que dejó vacante Judas "y fue contado con los

---

5 Esto puede ser una modificación que Lucas hizo del texto que leyó en Marcos 3,14. Sin embargo, los antiguos manuscritos no tienen unanimidad en este texto de Marcos. El Códice Sinaítico y el Códice Vaticano incluyen "a los cuales llamó apóstoles", la frase en discusión; aunque el Alejandrino, el Bezae y gran mayoría de las minúsculas omiten esta frase, omisión que se preservó en el Textus Receptus. En resumen, no sabemos si Lucas introdujo la frase o si la encontró en su texto de Marcos.

doce". Hay una solemnidad muy grande en este asunto que debe completarse antes de proceder a la constitución de la Iglesia, por motivos que pronto veremos.

Hay solamente un lugar donde Lucas se aparta de su práctica de solamente nombrar apóstoles a los doce. Se trata de Hch 14, la misión en Iconio, donde dos veces (vv 4 y 14) se usa el título para referirse a los misioneros Pablo y Bernabé. La singularidad de este texto nos hace pensar que se trata de un lapsus de Lucas o de una expresión de su fuente que no fue eliminada en la revisión de Lucas. El hecho de que Lucas no suela llamar apóstol a Pablo, con quien, según su libro, le unía un lazo estrecho por haber sido su compañero de viaje y de los peligros de viajar, se debe a que reserva el título para los doce que fueron originalmente seleccionados por Jesús.

2.2. El gobierno apostólico sobre Israel

Para Lucas la posición de los doce apóstoles es crucial. Ellos gobiernan la iglesia. Ellos tienen que autorizar una misión para que tenga legitimidad. Por ejemplo, las misiones a Samaria fueron iniciadas por los helenistas que huyeron de Jerusalén después del martirio de Esteban (Hch 8,5-8). Para los apóstoles en Jerusalén fue necesario enviar a Pedro y a Juan, quienes cuando llegaron oraron e impusieron sus manos sobre los nuevos creyentes, que habían sido ya bautizados, y ellos recibieron el Espíritu Santo (Hch 8,14-17).

Fueron judíos de la dispersión quienes, por vez primera, anunciaron el evangelio a los gentiles en Antioquía. Cuando en Jerusalén se supo, enviaron a Bernabé a comprobar que todo estaba en orden (Hch 11,19-23)[6]. Lucas ha narrado la dispersión de los helenistas en Hch 8,1. Aunque no establece la cronología, con su arreglo narrativo ha intercalado la conversión del centurión romano bajo la dirección de Pedro en el cap 10, entre la historia de la dispersión y el relato de su secuela en Antioquía. El efecto es legitimar la misión a los gentiles por medio de Pedro, el primero entre los apóstoles, antes de la predicación de los judíos de la dispersión a los gentiles en Antioquía.

El caso del llamamiento de Saulo como misionero a los gentiles después de haber sido perseguidor de la iglesia es dramático. Lucas narra su primera visita a Jerusalén de la siguiente manera:

> "Viniendo a Jerusalén, intentó juntarse con los discípulos, pero todos tuvieron miedo, no creyendo que fuera discípulo. Bernabé le tomó y le llevó ante los apóstoles y les contó cómo en el camino vio al Señor y que le habló, y cómo en Damasco predicó valientemente en el nombre de Jesús. Y estuvo con ellos entrando y saliendo de Jerusalén, hablando valientemente en el nombre del Señor" (Hch 9,26-28).

Pablo relata la misma experiencia de modo diferente: "Luego, después de tres años [desde su encuentro con Jesús], subí a Jerusalén a contarle a Cefas y estuve con

---

6 Bernabé ha demostrado su sujeción a los apóstoles al llevar a sus pies el producto de la venta de su propiedad (Hch 4,37). La importancia de la disposición de bienes en Lucas como señal de poder es estudiada por Luke T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (Atlanta: Scholars Press, 1977). La relación especial de este creyente ejemplar con los apóstoles se confirma cuando ellos cambian su nombre natural de José por el de Bernabé; "hijo de consolación" (Hch 4,36). De modo que Bernabé es un representante perfecto de los apóstoles para avalar la misión a los gentiles en Antioquía (y para mediar en la legitimación de la misión de Pablo).

él quince días. No vi a otro apóstol, a no ser Santiago, el hermano del Señor. En esto que os escribo, he aquí ante Dios que no miento" (Ga 1,18-20). Por un lado, Pablo entendió que debía tener el respaldo de Cefas. Si fue Cefas quien incluyó a Santiago en la visita, no se dice. Pero Pablo es insistente en que no vio a nadie más de los apóstoles de Jerusalén[7]. Lucas entiende que la misión de Pablo es fundamental, para que el evangelio llegue a Grecia y a Roma. Dentro de su relato, quiere asegurar el visto bueno de todos los apóstoles.

Ahora, estamos en condiciones de entender el papel del colegio de los apóstoles en la teología de la historia de Lucas. A ellos les fue prometido el gobierno de Israel en Lucas 22,29-30: "Yo dispongo para vosotros, como mi Padre dispuso para mi un reino, para que comáis y bebáis en mi mesa, en mi reino, y os sentéis sobre tronos para gobernar a las doce tribus de Israel". El texto procede de la fuente sinóptica Q, pero nos interesa el papel que tiene dentro de la obra de Lucas. Dos veces, en el relato de Lucas, los gobernantes de Israel rechazan al Siervo, que Dios les envió para librarles de su opresión. La primera vez fue cuando repudiaron a Jesús, crucificándole en Jerusalén por acuerdo del sumo sacerdote (Lc 22,54), del conjunto del presbiterio del pueblo y Sanedrín (Lc 22,66), y aún la aprobación de Herodes que gobernaba sobre Galilea quien, en una nota exclusiva de Lucas, se encontraba en Jerusalén en esos días (Lc 23,8-12). La segunda ocasión de rechazo fue en la persecución contra Pedro y Juan por las autoridades, relatada por Lucas en Hch 4. A consecuencia, los *arxontes* pierden el control, tal como se dramatiza en Hch 5,17-42. Echaron a los apóstoles en la cárcel pero, sin que lo supieran, un ángel los liberó de manera que, cuando mandaron a buscarlos para enjuiciarlos, la cárcel estaba vacía (Hch 5,21-23). Entonces llegó uno (*tis*) para decirles ¡que los hombres que ustedes metieron a la cárcel están predicando en el templo! (Hch 5,24-25). Cuando "el soldado con los siervos" fueron a buscarlos tuvieron que hacerlo "sin violencia, pues temían al pueblo que los apedrearan" (Hch 5,26). Quienes controlan el pueblo de Israel y disponen del espacio del templo ya no son los sacerdotes sino los apóstoles, y se está cumpliendo la profecía de Jesús que gobernarán sobre las doce tribus de Israel[8].

2.3. El Templo como centro legítimo de Israel

Hay un tercer elemento, en la visión histórica de Lucas, que es necesario para evaluar la evidencia que ofrece sobre la iglesia de Jerusalén. Se trata del templo. Lucas escribe después de la destrucción del templo, pero este hecho cae fuera del marco cronológico que se trazó para su historia, y lo menciona solamente en las profecías de Jesús (Lc 21,5-6.20). En general, el templo es presentado por Lucas como un centro auténtico de culto a Dios y sede simbólica de la autoridad en Israel. De todos los testigos del Nuevo Testamento, Lucas es quien trata el templo con más respeto, considerando su vigencia no solamente cuestión del

---

7 Es preciso indicar que el texto de Pablo, no permite decir si entiende que Santiago era apóstol o no, aunque lo hemos traducido así, porque parece ser el sentido de 1 Co 15,7 cuando se lee en conjunción con 1 Co 15,5.

8 Existe un estudio reciente que aborda exactamente este conjunto de temas del gobierno de los apóstoles desde Jerusalén sobre Israel en Lucas. Se trata de J. Bradley Chance, *Jerusalem, the Temple and the New Age in Luke-Acts* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988). Este estudio adolece de cierto idealismo metodológico que hace abstraer la teología de Lucas de la vida social concreta, pero trata responsablemente los datos literarios.

pasado sino actual (para la época de los apóstoles, por supuesto, antes de su destrucción)[9].

Lucas comienza su historia en el templo con el anciano sacerdote Zacarías que recibe una visión de un ángel, precisamente, allí (Lc 1,8-13). Parte de los sucesos, que dan al nacimiento de Jesús su nota de expectación mesiánica, es la bendición del niño por el anciano y santo varón Simeón en el templo (Lc 2,25-35). El joven Jesús se presenta a enseñar en el templo porque "¿no sabíais que debo estar en las cosas de mi Padre?" (Lc 2,49).

La próxima vez que Jesús se presenta en el templo, es para expulsar a los mercaderes, "pues escrito está, Mi casa será casa de oración" (Lc 19,46). Lucas ha hecho cambios significativos de Marcos que reflejan su interpretación. Primero, borra la separación que representa, en Marcos, su retirada a Betania (Mc 11,11), que tiene el efecto de hacer de la proclamación popular de su entrada en Jerusalén y su acción en el templo dos cosas diferentes. Para Lucas la proclamación de bendición sobre "el Rey que viene en el nombre del Señor" se completa, cuando el rey entra en su templo y lo limpia. Porque en Lucas de una limpieza es de lo que se trata. Lucas omite el contexto con que Marcos lo rodea por delante y por detrás, la maldición de la higuera que no da frutos (Mc 11,12-14 y 11,19-25) que hace del acto en el templo, un rechazo del mismo por no haber dado frutos. En Lucas, Jesús no rechaza el templo sino lo purifica. Y, por último, Lucas omite de la cita de Isaías la frase "para las naciones", que subrayaba el fracaso del templo, en la misión que Dios le había encargado. Es casa de oración, punto. En ello no es tan contundente el juicio, y la legitimidad del templo sigue vigente.

Si Lucas inaugura la misión de Jesús con su sermón en Nazaret, hace lo propio con la misión de los apóstoles mediante un sermón de Pedro *en el templo* (Hch 2,14ss). La autoridad de los apóstoles sobre Israel se manifiesta en la libertad (*parresia*) con que predican en el templo, pintado a todo color, en el incidente que recordábamos arriba, la libertad con que se presentan en el templo después de su liberación de la cárcel. Pero el templo no es solamente un escenario para la predicación de los apóstoles. Es también un lugar de la oración de "cada día", para los que creyeron en la predicación de Pedro, todos ellos judíos (Hch 2,46), realizándose de esa forma, la intención de Jesús con su purificación. Todavía, al final de la obra de Lucas, el templo aparece de una forma positiva cuando Pablo, terminados sus tres grandes viajes misioneros, entra al templo a cumplir los votos de los jóvenes (Hch 21,26).

En síntesis, para Lucas, el rechazo de Jesús, el Siervo enviado por Dios, de parte de las autoridades de Israel, y el posterior rechazo de parte de esas mismas autoridades de la predicación de los apóstoles, los descalifica como gobierno. Jesús ha purificado el templo antes de su muerte, y ahora los apóstoles son los legítimos gobernantes de Israel y con todo derecho están en el templo. La misión a las naciones es reconocida como legítima por ellos, con el respaldo de las profecías en las Escrituras.

---

9 Ver los capítulos 1 y 2 del libro de Chance, "*The Eschatological Jerusalem and Temple in Judaism and Early Non-Lukan Christianity*" y "*The Identification of Jesus and the Church with Jerusalem and the Temple in Luke-Acts*", respectivamente.

3. La Iglesia Primitiva de Jerusalén

3.1. El gobierno de la iglesia por la familia de Jesús

Lo primero que hay que establecer es la conducción de esta iglesia en la ciudad que mató a Jesús. Los líderes de la iglesia fueron, durante el primer siglo, de la familia inmediata de Jesús[10]. Desde muy temprano, aparece al frente de la iglesia Santiago "el hermano del Señor", identificado de esa forma por Pablo en Ga 1,19[11]. En Ga 2,9 Pablo menciona "las llamadas columnas", Santiago, Cefas y Juan. Este trío de un hermano más dos del grupo de los doce, encabezado por el hermano, indica que los doce no fueron considerados los gobernantes por Pablo que visitó Jerusalén en los primeros años de la iglesia. La equivalencia de los doce con un cuerpo oficial de apóstoles parece, pues, una creación de Lucas.

El historiador Eusebio, quien escribe entre la conversión de Constantino (313 d.C.) y el Concilio de Nicea (325 d.C.) con una visión muy episcopal de las iglesias, trata de reconstruir la sucesión episcopal de Jerusalén. Considera a Santiago "el hermano del Señor" el primer obispo, "a quien fue impuesto el trono episcopal en Jerusalén por los apóstoles" (H.E. II.23.1) Eusebio tiene, sin duda, varias fuentes que señalan a Santiago como el pastor de esa congregación (Pablo, Lucas, Hegesipo), pero interpreta el hecho, a través de la teoría de Lucas del Colegio Apostólico de los doce, y su propia visión de que en cada ciudad debió haber una sucesión episcopal que deriva del nombramiento de los doce.

De especial interés es lo que Eusebio informa sobre el sucesor de Santiago: "Después del martirio de Santiago... los apóstoles del Señor, que aún vivían en todas partes, junto con los que por la carne eran parientes del Señor consultaron quién sería digno de suceder a Santiago, y unánimemente escogieron a Simeón hijo de Clopas... Hegesipo relata que este Clopas fue hermano de José [el padre de Jesús]" (H.E. III.11). Quien decide la conducción es la familia de Jesús, si descontamos la mención de los apóstoles, como una necesidad de la interpretación eusebiana. Es probable que esta decisión se tomó antes de la guerra. Existen dos posibilidades de lo que sucedió con la iglesia durante la guerra: o fue destruida en la toma de Jerusa-

---

10 Los evangelios, y Marcos en especial, presentan una imagen muy negativa de la familia de Jesús. No solamente no le creyeron Mc 6,4) sino que le juzgaron loco (Mc 3,21). Cuando vinieron por él su madre y sus hermanos, Jesús no los recibió, señalando más bien a quienes le rodeaban, "He aquí mi madre y mis hermanos" (Mc 3,31-35). Si en la lista de mujeres que vieron su crucifixión una de las Marías es su madre, se la identifica soslayadamente como "madre de Santiago el menor y de José" (Mc 15,40), quien en ese caso sería la madre de Jacobo la que estaba entre las que fueron al sepulcro para ungir su cuerpo (Mc 16,1). Estaría entre las que por miedo, no dijeron nada de la resurrección a Pedro y los discípulos (16,7-8). Esto se discute por John Dominic Crossan, "Mark and the Relatives of Jesus", *Novum Testamentum* 15 (1973), p. 81-113. Mateo y Lucas suavizan este rechazo, y Lucas presenta un cuadro de María como piadosa y fiel; quizás quiere que el lector la incluya entre "las mujeres que le siguieron desde Galilea". Es probable que Marcos refleja un rechazo a la conducción familiar de la iglesia de Jerusalén de parte del cristianismo galileo.

11 Ya Orígenes en el tercer siglo muestra el comienzo de lo que después vino a ser una diferencia entre intérpretes católicos y protestantes. En su Comentario a Mateo indica que Santiago y otros fueron hermanos de Jesús por un primer matrimonio de José antes de su unión con María. (Ver Ralph P. Martin, *James* de "*Word Bible Commentary*", Waco, Texas: Word Books, 1988, p. LVI; la introducción a este comentario contiene una excelente discusión de los problemas históricos en torno a la figura de Santiago). Ese tal matrimonio es una conjetura muy antigua para salvar la virginidad perpetua de María. Su aceptación es más cuestión doctrinal que histórica: Es posible y, si se tiene por verdad dogmática la virginidad perpetua, resuelve la relación de Santiago con Jesús.

lén en el 70 por Tito, o huyó antes de la guerra a Pella[12]. El hecho es que estamos muy mal informados sobre esta iglesia en el período entre las dos guerras (70-132 d.C.)[13]. Una vez Adriano refundó Jerusalén después de la segunda guerra, prohibió la presencia allí de judíos. Lógicamente, y como informa Eusebio, la iglesia que se fundó en la nueva Jerusalén era gentil y eligió a un tal Marcos como su primer obispo gentil (H.E. IV.6). El misterioso Hegesipo fue probablemente miembro de esta iglesia, y por ende gentil, pero no sabe informarnos sobre el período posterior a la destrucción del templo, a no ser, sobre el martirio improbable del obispo de 120 años de edad. Si añadimos las confusiones de Eusebio al respecto, es lícito sospechar que nuestros testigos están silenciando algo que les era incómodo. Volveremos a ello más adelante.

El liderazgo de este Santiago hermano de Jesús parece muy firmemente anclado en testimonios incuestionables. El incidente que Pablo menciona en Ga 2,11-14 trata de una delegación, que llegó "de Santiago" y logró imponerse a Pedro y a Bernabé para que no comieran con creyentes gentiles. Según Lucas, Santiago fue el máximo dirigente del "concilio de Jerusalén" (Hch 15), aún cuando Pedro estuvo también presente. Es decir, Lucas supone un desplazamiento de Pedro por Santiago en Jerusalén entre su narración de Hch 2, cuando Pedro es el predicador en el templo, y Hch 15, cuando se discuten las restricciones de dieta para cristianos gentiles. En su informe de la última visita de Pablo a Jerusalén en Hch 21 Pedro ha dejado la escena y Santiago funciona como un obispo, presidiendo sobre los presbíteros y dando órdenes a Pablo (Hch 21,18-25).

Lucas nos informa que María la madre de Jesús y sus hermanos estuvieron congregados con los once discípulos que quedaron en Jerusalén después de la traición de Judas y la muerte, resurrección y ascensión de Jesús (Hch 1,12-14). La presencia de María en Jerusalén es coherente con lo que Lucas relata sobre su visita a Isabel en Judea en el primer capítulo del evangelio, aunque esto está en tensión con un ministerio exclusivamente galileo del Señor, y con doce discípulos galileos. ¿Cómo hemos de entender el conflicto, entre Marcos y Lucas, sobre la falta de conexiones de Jesús con Judá (Marcos), o la existencia de ellas (Lucas, y también Mateo[14] y Juan). Aquí, nos ayuda el testimonio de Hegesipo, un autor palestino del segundo siglo, cuya obra contra los herejes subsiste sólo en las citas de Eusebio. Además de la información sobre el parentesco de Clopas con José (seguramente el mismo Cleofás de Lucas 24,18), nos informa que hubo, en tiempos de

---

12 La tradición de la fuga a Pella surge por vez primera en Eusebio (H.E. III.5,2-3), quien dice que huyeron por un oráculo que se dio antes de la guerra (no es claro si la fuga fue también antes de la guerra, aunque parece ser su intención). Generalmente cuando Eusebio trata de la iglesia de Jerusalén depende de Hegesipo y usa mucho cuidado en mencionarle, pero en este caso no da ninguna fuente para el dato de la fuga. El asunto ha sido examinado con mucho cuidado por S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press, 1967), p. 208-217. Brandon juzga inverosímil la peregrinación de hombres, mujeres y niños a través del Jordán a una ciudad netamente gentil en vista de la naturaleza judía de esta iglesia. Además, Eusebio tiene motivos para silenciar cualquier vínculo de la iglesia con motines anti-romanos, escribiendo como lo hace en el preciso momento de la aceptación del cristianismo por el emperador.

13 Citando a Hegesipo como su fuente, Eusebio narra el martirio de Simeón el segundo obispo de Jerusalén e hijo de Clopas, en tiempos de Trajano y de ciento veinte años de edad (!) (H.E. III.32). Sin embargo, en H.E. IV.5, sin mencionar una fuente, menciona quince obispos judíos antes del sitio de Jerusalén en los días de Adriano (132 d.C.).

14 Mateo dice que José y María eran de Belén de Judá y fueron a Nazaret de Galilea para ocultarse; puede ser verdad.

Adriano en el segundo siglo, dos nietos de Judas, hermano del Señor, que fueron investigados como pretendientes mesiánicos (Eus. H.E. III. 23,5-6). Aunque a primera vista uno se inclinaría a pensar que Lucas ha introducido la conexión judaita de la familia de Jesús para fortalecer la presencia de los apóstoles en la ciudad, que resulta necesario dentro de su teología de la iglesia, un repaso de todas las evidencias sugiere que es más bien Marcos, quien impone la exclusividad de Galilea y que Lucas está restaurando la importancia de Judá que Marcos suprimió y que aparece independientemente en Juan.

Esto no justifica el enfoque exclusivamente jerusalemita de Lucas para la iglesia primitiva. Los doce eran galileos y la recuperación de Q, como un evangelio galileo, nos confirma que, el movimiento de Jesús continuó en esa región, donde realizó mucho de su ministerio, aún cuando no fuera todo él como indica Marcos. Lucas tiene un interés teológico por enfocar a Jerusalén como el único centro primitivo de la Iglesia, y este interés le lleva a suprimir la iglesia galilea.

3.2. Participación en los ritos del templo, en las normas de vida, y en la dieta de la tradición judía

Es más que evidente la importancia del templo en la vida de la iglesia de Jerusalén, según repetidas expresiones de Lucas. Pedro y Juan sanaron un paralítico a la puerta del templo cuando subían "a la hora de la oración, la hora novena" (Hch 3,1). Cuando el Sanedrín buscó a los dos apóstoles en la cárcel, los encontró, más bien, "en el templo parados y enseñando al pueblo" (Hch 5,25). Pablo fue instruido por Santiago en su última visita a Jerusalén para purificarse con unos jóvenes que tenían votos, y entró al templo para ofrecer los sacrificios correspondientes a cuenta de él (Hch 21,24-26). Fue en el atrio del templo que la multitud enardecida tomó a Pablo, le sacó fuera, cerró las puertas y quiso matarle (Hch 21,30-31).

Es decir, para la iglesia de Jerusalén bajo la conducción de los apóstoles, el templo era el centro de su práctica religiosa. Eran judíos. Se congregaban aparte para distribuir sus bienes y realizar actos internos, como la selección del duodécimo apóstol o la selección de siete diáconos, pero su vida pública encontraba su centro en el templo.

Santiago es presentado siempre como un devoto judío, celoso por el cumplimiento de todas las ordenanzas. Pablo cuenta cómo no tuvo problemas con Pedro en Antioquía hasta que llegaron algunos de parte de Santiago (Ga 2,11-12). Cuando ellos llegaron convencieron a Pedro y a Bernabé de no comer con los creyentes gentiles para mantener su pureza. Esto no es un rechazo de la misión a los gentiles, como se puede apreciar por lo que Pablo informa sobre la decisión en Jerusalén (Ga 2,6-10). Pero, como Santiago informa a Pablo en Hch 21,20, "muchos millares de judíos han creído y *todos son celosos de la ley*". Este celo excluye que coman con los gentiles.

Esto nos mete en el espinoso problema del llamado Concilio de Jerusalén narrado por Lucas en Hch 15. Lo que Lucas dice allí, es que Pablo, Pedro y Santiago acordaron no imponer la circuncisión y toda la ley a los gentiles que creían, sino, solamente las reglas que la ley de Dios, en Levítico 17 y 18, impone a extranjeros resi-

dentes[15]. Esto no se puede armonizar con lo que Pablo dice de su reunión con las autoridades de Jerusalén, ni explica el conflicto posterior sobre comidas ni tampoco la discusión de carne sacrificada a ídolos en 1 Co 8-10, que no alude a un acuerdo formal de Pablo con los apóstoles de Jerusalén. La solución que parece más viable es suponer que Lucas ha insertado esta discusión de normas de conducta en el Concilio. Esta decisión se habría tomado más bien después del conflicto en Antioquía, y seguramente sin la participación de Pablo[16]. Su propósito habría sido establecer las reglas para que los judíos creyentes de Jerusalén pudieran convivir con los creyentes gentiles de Antioquía y otros lugares. Si no hubieran insistido en estas condiciones de sus hermanos gentiles, habrían perdido su legitimidad como judíos. Como judíos, no podían compartir la mesa con quienes comían indecencias y vivían en uniones sexuales ilícitas.

El progreso de la relación personal entre Pablo y Santiago ilustra la posición de la iglesia de Jerusalén. En su primera reunión, Pablo lo tuvo como un colaborador de Pedro, uno de los dos apóstoles que reconocieron su experiencia con Cristo y el evangelio que predicaba a todos (Ga 1,18-19). En su segundo encuentro hubo una decisión unánime de Santiago, Cefas y Juan de reconocer el ministerio de Pablo con los gentiles (Ga 2,1-10). El problema surgió cuando quienes venían de parte de Santiago dividieron las mesas en Antioquía y causaron la división entre los colaboradores Pablo y Bernabé (Ga 2,11-14)[17]. Por último, está la dolorosa última visita de Pablo a Jerusalén, cuando se hospedó en casa de Masón el chipriota, y al día siguiente compareció formalmente ante Santiago quien, más que celebrar sus éxitos misioneros, le presenta las acusaciones que circulan en su contra, como que no practica toda la ley, y le propone (o impone, *touton oun poieson*, imperativo) lo que debe hacer (Hch 21,15-26).

Es posible percibir este conflicto no solamente del punto de vista de Pablo (Ga 2,11-14) y del punto de vista de Lucas (Hch 21,15-26), sino también, desde el punto de vista de los creyentes de Jerusalén. Este punto de vista se preserva en la Epístola de Santiago 2,14-26, y en general desde las amonestaciones y exhortaciones de esta epístola[18].

---

15 La tradición mayoritaria de los manuscritos más antiguos habla en Hch 15,20 y 15,29 de cuatro asuntos que se aplican a gentiles creyentes: no comer carne sacrificada a ídolos, ni sangre, ni ahogado, y no practicar "porneia", que en el contexto de las leyes se refiere a matrimonios prohibidos. La tradición textual occidental (D y vetus latina) omite "ahogado" y tiene aquí la regla de oro en forma negativa. Esto convierte todo en reglas éticas, la sangre en homicidio y la porneia en fornicación. John Hardy Ropes, en su libro *The Text of Acts* ("The Beginnings of Christianity", Pt. I, Vol. III; London: Macmillan, 1926) opinó que el texto que explica ambas variantes es un original de la forma citada por Tertuliano, *De pudicitia* 12, sin lo ahogado y sin la regla de oro. En este caso la triple prohibición de carne consagrada, sangre y porneia se habría interpretado ritualmente, por un lado, y éticamente, por el otro. Sin embargo, su opinión no resuelve nada y no se ha impuesto. La prohibición original tiene que ver con reglas para forasteros en Israel aplicadas a gentiles en la iglesia y su interpretación ética es secundaria. Para una comunidad judía como la de Santiago estas reglas no son rituales sino de decencia en su mundo social, avaladas por Dios.

16 Con distintas variaciones ésta es la opinión de Kirsopp Lake, "The Apostolic Council of Jerusalem", en *The Beginnings of Christianity*, Pt. I., Vol. V (Londres, 1933), y de los comentaristas más recientes de los Hechos Hans Conzelmann y Ernst Haenchen, como de Hans Dieter Betz en su comentario sobre Gálatas. Wikenhauser, en cambio, se resiste a definir a Pablo solamente por sus cartas y acepta la visión más abierta a las prácticas judías de Hechos como otro aspecto, lo cual permite que no vea un conflicto con Hch 15 sino complementariedad. Esto no resuelve los problemas.

17 Lucas atribuye esta separación a asuntos personales con Juan Marcos (Hch 15,36-40). Este asunto puede haber influido, pero Lucas no conoce u omite el problema de práctica de la mesa que fue motivo más grave de disensión entre Pablo y Bernabé.

18 No hay duda entre los comentaristas que el "Santiago, siervo de Dios y de Cristo Jesús" (St 1,1) es el hermano del Señor y ninguno de los dos que llevaban ese nombre en la lista de los doce. Pero se discute si es un pseu-

Aquí se refleja una piedad que se expresa en obras de piedad (1,27; 2,15-17) y se denuncia como muerta la religión que dice ser solamente fe (2,26).

Cuando Pablo es apresado no oímos que Santiago y los creyentes de Jerusalén hayan hecho algo en su defensa, a pesar de que siguió las recomendaciones que Santiago le propuso. Esto evidencia lo profundo de la división entre Pablo y los cristianos de Jerusalén, división que no se pudo reparar a pesar de la buena voluntad de los involucrados, o por lo menos de Pablo. Ya Pablo esperaba problemas *con los creyentes*, como se puede apreciar en lo que escribe a los romanos antes de llegar a Jerusalén (Rm 15,30-32). Sus presentimientos fueron, lastimosamente, bien fundados.

No podemos interpretar la evidencia de otro modo que viendo a la iglesia de Jerusalén como judía, netamente, y vista como tal por sus correligionarios. Según Hch 6,7 muchos sacerdotes "escucharon con fe", aparentemente, teniendo fe en Jesús no dejaron de ser sacerdotes en el templo. Hegesipo informa que Santiago vestía de lino y estaba autorizado para entrar en el templo (Eus. H.E. II. 23.5-6). Tenía pues el derecho de un sacerdote en el templo. Más difícil de creer es lo que dice Epifanio, un obispo Salamis, Chipre, en el siglo quinto, de que Santiago usaba la mitra del sumo sacerdote (Haer. 29.3-4) y podía entrar una vez por año en el Santísimo (Haer. 76-7). Las informaciones que dan Hegesipo y Epifanio pueden ser legendarias, pero testifican la línea con que se recordaba a la iglesia de Jerusalén. Esta memoria es coherente con nuestra interpretación de Hch 6,7. Había sacerdotes judíos entre los cristianos de Jerusalén y no se consideraba su vocación incompatible con su fe.

Hay dos episodios más en el libro de los Hechos que ayudan a situar a Santiago y la comunidad que presidía. El primero tiene que ver con el conflicto entre hebreos y helenistas (Hch 6). Esteban, uno de los helenistas, fue acusado de proferir palabras "contra este lugar santo y contra la ley" (Hch 6,13). Su defensa en el cap. 7 da la razón a sus acusadores, en cuanto a su menosprecio del templo, pues recuerda que "el Altísimo no habita en casas hechas con manos" (7,48). Esteban fue ejecutado por una multitud enardecida y hubo una gran persecución contra la iglesia en Jerusalén. Todos se desparramaron "*excepto los apóstoles*" (Hch 8,1). La identidad de estos dos grupos de creyentes es muy discutida, pero no se puede dudar de sus diferencias respecto al templo y su culto. Los helenistas, fueran gentiles o judíos de la dispersión, eran mucho menos celosos del templo que los hebreos, encabezados por los apóstoles. Y las autoridades judías sabían diferenciar entre los dos bandos. Perseguían a los cristianos helenistas, pero podían convivir con los hebreos.

El otro incidente es la introducción de Santiago y la separación de Pedro de Jerusalén, en un solo versículo. La predicación de Pedro al centurión romano Cornelio levantó problemas en Jerusalén, de modo que le dijeron sus hermanos: "Has

---

dónimo. Las dos razones más fuertes para tener dudas son: 1) el griego fluido de la epístola y su conocimiento del pensamiento estoico, y 2) la lentitud con que fue aceptada en la iglesia ortodoxa. Pero, Santiago fue un líder en Jerusalén donde el griego era indispensable, como se ha venido descubriendo en círculos académicos en los últimos tiempos. La segunda objeción, aunque fuerte, no tiene que ser definitiva. Santiago fue tenido por un maestro de mucha fama entre los cristianos de Egipto que fueron declarados gnósticos, como se puede apreciar en el evangelio de Tomás 12, "Jesús les dijo [a los discípulos], dondequiera que estén deben buscar a Santiago el Justo, por quien el cielo y la tierra fueron creados". Existen también entre los escritos de Nag Hamadi dos "*Apócrifos*" de Santiago y dos Apocalipsis de Santiago. Es decir, Santiago fue tenido por supremo maestro en una corriente cristiana tenida por herética, lo cual pudo ser motivo de la reticencia en aceptar la epístola que hoy se incluye en el N.T. Aún en el caso de que no sea de Santiago, esta epístola seria de una persona que se consideró su discípulo y quiso preservar su enseñanza, de modo que es un testigo directo o indirecto de la fe que se practicaba por los cristianos de Jerusalén.

entrado en casa de hombres incircuncisos y has comido con ellos" (Hch 11,3). Pedro se justificó, indicando que tuvo un sueño donde Dios le declaraba que nada es impuro de lo que Dios purificó (Hch 11,9). Y esto se confirmó con el descenso del Espíritu sobre los romanos en Cesarea (Hch 11,15). Sus oyentes de la iglesia escucharon en silencio, y luego glorificaron a Dios diciendo: "Ahora pues Dios da arrepentimiento para la vida a los gentiles" (Hch 11,18). Esto es difícil de creer. Parece un convencimiento muy rápido de un hecho sumamente desestabilizador para esta iglesia. No parece exagerado vincular el episodio de Cornelio con la inexplicada introducción de Santiago, por vez primera, y la partida de Pedro "a otro lugar", todo dentro de un solo escueto versículo (Hch 12,17). La identidad de estos judíos se pondría en entredicho si comían con gentiles, y su amor nacional se ofendería si lo hacían con un militar de la intervención romana. ¿Tendremos aquí el motivo de que la iglesia (o sus líderes) removió a Pedro y puso a Santiago en su lugar?

Lucas escribe cuando probablemente ya no existe una iglesia en Jerusalén y cuando ya no había un templo allí. En su tiempo, ser cristiano es haber dejado de ser pagano o judío. No se puede ser judío y cristiano a la vez. De manera que ni él ni sus lectores perciben todo lo que estaba en juego en la firmeza con que la iglesia se aferró a sus costumbres nacionales en religión y en prácticas culinarias. Para Lucas, aceptar a los gentiles sin imponerles costumbres judías, era una cuestión de romper con esquemas pequeños para abrirse al mundo amplio grecorromano. Nosotros diríamos que la verdad del futuro, la verdad de los vencedores, estaba con Pedro. Pero en su momento, la congregación, según parece, prefirió a Santiago y no a Pedro. No estaban dispuestos a desconocer a su pueblo en este trance agudo de su opresión. ¿No deberíamos celebrar su solidaridad con su pueblo aplastado por Roma?

3.3. La iglesia ante la insurrección popular (la muerte de Santiago)

El historiador judío Josefo narra con amplitud, pero sin suficiente claridad, la muerte de Santiago (Ant. XX. 197-203):

> Al saber de la muerte de Festo, César envió a Albino a Judea como procurador. El rey [Agripa II] removió a José del sumo sacerdocio e impuso la sucesión sobre el hijo de Anano, también de nombre Anano... Teniendo tal disposición [era thrasus=aventado, presumido] Anano creyó tener una oportunidad favorable porque Festo estaba muerto y Albino aún de camino. Así convocó a los jueces del Sanedrín y trajo ante ellos un hombre llamado Santiago, el hermano de Jesús a quien llaman el Cristo, y algunos más. Le acusaron de transgredir la ley y le entregaron para que fuera apedreado. Aquellos en la ciudad que se consideraban los más justos en sus juicios y estrictos en cuanto la ley vieron muy mal el asunto. Secretamente enviaron al rey [Agripa] un mensaje para que no hiciera más Anano, pues ni en su primer paso había hecho lo correcto. Algunos fueron hasta el extremo de ir al encuentro de Albino, que venía en el camino de Alejandría, y le informaron que Anano no tenía autoridad de convocar el Sanedrín sin su autorización... El rey Agripa lo removió del sumo sacerdocio, cargo que ocupó tres meses.

Santiago fue ejecutado a toda prisa por un sumo sacerdote recién instalado antes que llegara el procurador. Sabía, pues, que su acción era políticamente peligrosa. Que lo fuera, se demostró por la reacción de los elementos más respetados de Je-

rusalén, una reacción tan fuerte que llevó a su destitución después de apenas tres meses en su puesto.

Josefo no nos informa sobre los motivos de Anano. Sabiendo que Josefo era aristócrata y no simpatizó con la lucha popular que se desató en Jerusalén. Tuvo una opinión favorable sobre este Anano:

> Los idumeos [en la Jerusalén revolucionaria], pensando que sus energías se desperdiciaban en la gente común, fueron en busca de los sumos sacerdotes; los capturaron y mataron. Entonces, sobre sus cadáveres, se mofaron de Anano... y de Jesús [su sucesor]... No me equivoco si afirmo que la captura de la ciudad comenzó con la muerte de Anano, y que la destrucción de sus muros y la ruina de los judíos puede fijarse desde el día cuando los judíos vieron su sumo sacerdote, el capitán de su salvación [jeguemona tes idias soterias] sacrificado en medio de Jerusalén.
> (Antigüedades XX.315-318)

Josefo entendía que Anano era el hombre del momento, la persona que pudo haber logrado un entendimiento entre el pueblo y los romanos para que no sucediera el desastre que sucedió. Calculó mal cuando mató a Santiago en 62 d.C. Pero podemos sugerir que su intención era tomar medidas drásticas sin consultar con el nuevo procurador para luego dirigir una situación de negociación más favorable (¿sin los más radicales?).

Todos sabían que la situación era crítica. Pocos años antes los sicarios habían asesinado a varios sumo sacerdotes en plenas fiestas en Jerusalén (Josefo Guerra II. 254-257). Apenas tres años antes, en 59 d.C., Agripa había nombrado sumo sacerdote a Ismael ben Phabi, "y se encendió una enemistad unos contra otros y lucha de clase (*stasis*) entre los sumos sacerdotes, por un lado, y los demás sacerdotes y los líderes del pueblo de Jerusalén (*tous protous tou plethous ton ierosolumiton*)" (Ant. XX.180). Como medida de fuerza para doblegar a los sacerdotes, Ismael y su gente mandaron sus siervos a las eras para recoger los diezmos y así hicieron morir de hambre a los sacerdotes más pobres (Ant. XX.181). La situación era realmente crítica, y la medida de Anano debió tomarse para cortarla de un tajo. Tenía una mayoría en el Sanedrín pero arriesgaba su puesto, que efectivamente lo perdió.

Hemos visto que los cristianos en Jerusalén incluían algunos sacerdotes. Probablemente no eran de los sumos sacerdotes, que no se habrían dejado llevar por mesianismos pues estaban bien en el orden establecido. Entonces, los sacerdotes cristianos estaban con alta probabilidad del lado de abajo de esta lucha civil, lucha que Josefo nombra con el nombre temible para griegos de *stasis*, lo peor que podía acontecerle a una polis.

Para comprender la gravedad del conflicto dentro de la casta sacerdotal tenemos que ver lo que sucedió tres años más tarde. Eleazar, un sumo sacerdote, tomó el frente de los sacerdotes en rebeldía y bajo su conducción detuvieron los sacrificios que se hacían dos por día por el emperador y el pueblo romano (*peri kaisaros kai tou demou ton romaion*) (Josefo, Guerra, II.409)[19]. Esta fue una de las provocaciones que hizo que los romanos enviaran legiones para reprimir, lo cual causó una guerra total que duró varios años (66-74 d.C.). La naturaleza de esta guerra como

---

19 Todo este incidente y muchos más vinculados con el inicio de la guerra se discuten en S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press, 1967), este asunto en las pp. 130-131.

una revolución social, se detecta en las acciones de los rebeldes, una vez que controlaron Jerusalén en el 67 mataron a los sumos sacerdotes Ananías y Eleazar, incendiaron los palacios de Agripa y su hermana Berenice, e incendiaron también los archivos donde se guardaban las notas sobre las deudas (Guerra II.425-427, 441).

Fue en este contexto entre la captura de los diezmos por Ismael (59 d.C.) y la huelga de sacrificios por el César (66 d.C.) que, Anano hizo matar a Santiago y que los defensores de éste consiguieron que el rey lo removiera de su cargo. La conclusión parece imponerse, Santiago estaba implicado y tenía amplio respaldo de parte de los rebeldes[20].

La identidad judía de la iglesia de Jerusalén tuvo un fuerte componente de protesta social. Esto se deja ver con mucho vigor en la Epístola de Santiago, a pesar de ser un texto sapiencial, una colección de exhortaciones.

> "Ea ahora, oh ricos, llorad aullando por vuestras miserias que os vendrán. Vuestras riquezas están podridas... el jornal de vuestros trabajadores que han trabajado vuestras tierras el cual retuvisteis de ellos clama, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los Ejércitos" (St 5,1-4).
> ¿No os oprimen los ricos, y no son ellos los que os arrastran a los tribunales?(St 2,6).

Aquí tenemos alusiones a los hacendados y la forma con que explotan a los campesinos que trabajan sus tierras, y, en la segunda cita, una alusión a un problema urbano, posiblemente los sumo sacerdotes que llevan a los sacerdotes comunes ante las autoridades romanas, denunciando su resistencia a sacrificar por el César y el pueblo romano. Podemos afirmar pues, que esta epístola sitúa a la iglesia que representa al lado de los pobres en la lucha de clases que se vivía de forma aguda en la década de los años 60.

Pero no es por nada que Santiago era conocido como el Justo (Ev. de Tomás 12 y Hegesipo en Eus. H.E. II.23.7). Justo en su análisis del problema social y justo también en las advertencias contra el homicidio, "el que dijo No adulteres, dijo también No mates. Si no adulteras pero matas, te haces transgresor de la ley" (St 2,11). Este es un texto sorprendente que supone que el homicidio es una tentación más próxima que el adulterio. Esto no es el caso en una iglesia en tiempos normales, pero bien puede haber sido el terrorismo una tentación para los cristianos piadosos de Jerusalén. Vemos el mismo consejo o advertencia en 4,1-2: "¿De dónde tanta guerra y tanto conflicto entre vosotros?... Matáis y codiciáis y no podéis realizarlo, lucháis y hacéis la guerra. No tenéis porque no pedís"[21]. La liberación vendría con el regreso del Cristo para restaurar el reino de Israel, cosa que aún Lucas pone en boca de los apóstoles en Jerusalén (Hch 1,6; 3,19-20).

Si Israel se arrepentía de sus males, entre ellos las muertes de Juan, Jesús, Esteban y Santiago el Menor, "Dios traería tiempos de refrigerio desde el rostro del Señor" (Hch 3,20). Esto nos ayuda a entender el atractivo del mensaje cristiano para

---

20 Cf. S.G.F. Brandon, «The Death of James the Just: A New Interpretation», en *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, ed. E.E. Urbach (Jerusalem: Magnes, 1967), p. 57-69.

21 Comenta Ralph P. Martin (*James*, "Word Biblical Commentary"; Waco: Word Books, 1988), p. 70: "...versículos 4,2 y 5,6 hacen pensar en la posibilidad de homicidios reales de otras personas en luchas intestinas. Esto debe considerarse a la luz del contexto histórico de esta carta, por lo menos su primer contexto histórico del involucramiento de Santiago en la política palestina de los 60s. Hay una sugerencia de que Santiago ha volcado sus simpatías con los sacerdotes necesitados –ya fueran judíos o mesiánicos– por su afiliación con los celotas. Así pues, Santiago actúa como vínculo entre los dos grupos..." (trad. de Pixley).

sacerdotes judíos involucrados en la lucha contra Roma y la aristocracia judía. ¡Jesús era el Cristo y pronto vendría a restaurar el reino de Israel!

St 5,6 contiene una referencia misteriosa a un homicidio de parte de los ricos que llorarán el día del sacrificio, "Matásteis al justo, que no se os opuso". Aunque la palabra justo es singular el contexto hace pensar que habitualmente los ricos matan a los justos, como también les retienen sus jornales a sus segadores. Con todo, el lector habrá pensado en el Justo Jesús y, después de su muerte, en Santiago el Justo.

Reflexión final

En síntesis, la iglesia de Jerusalén estaba compuesta de judíos que esperaban una venida gloriosa de Jesús para restaurar el reino a Israel. Eran patriotas, y algunos de ellos habrán participado en las huelgas y acciones violentas de la ciudad en esos días. Su líder, Santiago, era un maestro de buena reputación por su piedad que, aunque compartía las esperanzas de sus seguidores para la liberación de Israel, enseñaba que el homicidio era incorrecto. Era lo que hacían los romanos y los ricos. Hegesipo, a pesar de su imaginación fantasiosa, puede tener en el fondo la razón cuando dice que fue ejecutado por afirmar en voz alta en el templo, "El Hijo del Hombre está sentado a la diestra del gran poder, y vendrá sobre las nubes del cielo" (Eus. H.E. II.23.13).

Este mesianismo liberador es digno de emulación. Nosotros en América Latina afirmamos que Jesucristo es Liberador del Tercer Mundo, y estamos pensando como la iglesia de Jerusalén en una liberación integral que incluye una nueva sociedad democrática y libre. ¿No fue por algo muy parecido que Santiago murió? Y creo que lo más probable es que la iglesia de Jerusalén también murió durante la revolución, el sitio y la destrucción por las legiones romanas. La fuga a Pella parece una leyenda inventada por Eusebio para "explicar" algo que no conocía y vincular la iglesia que Lucas menciona con la que él conoció en Jerusalén.

Entonces, ¿fracasó la iglesia de Jerusalén? Quedó muy poco, por un lado los maestros gnósticos que se refugiaron en Egipto y escribieron los pseudepígrafos de Santiago y por otro los grupúsculos de ebionitas que conocieron Epifanio y Jerónimo en Siria y Palestina en el siglo V. Los patriotas judíos en Jerusalén fueron aniquilados por Roma en la destrucción de la ciudad con su templo en el año 70 d.C. Es probable que entre ellos estaba la primera congregación cristiana de Jerusalén.

¿Fracasó pues la iglesia de Jerusalén? Es como preguntar, ¿fracasaron los quilombos donde los esclavos negros establecieron sus sociedades libres porque las tropas de los hacendados las destruyeron? O, ¿fracasó Salvador Allende porque fue traicionado y asesinado por su propio ejército que había jurado lealtad a las normas democráticas de Chile? Todos ellos entraron a la gloria de Dios y sembraron semillas que nosotros debemos cosechar. Su ejemplo fue casi borrado, pero gracias a Lucas y a Josefo es posible reconstruirlo. Y nos dejaron un libro digno de mayor atención que la que recibe en las iglesia latinoamericanas, la Epístola de Santiago. ¡Estudiémosla y emulemos el ejemplo de quienes la produjeron con sus vidas y sus enseñanzas!

Jorge Pixley,
Apartado 2555. Managua,Nicaragua

EDIBERTO LÓPEZ

Los orígenes del cristianismo y el evangelio de Tomás

Aunque el evangelio de Tomás fue escrito, probablemente, en la primera parte del segundo siglo, no muestra evidencias de que sus autores hayan conocido los evangelios canónicos. Partiendo de este supuesto, aquí examinamos cinco parábolas de Tomás que reflejan una trayectoria cristiana diferente a las trayectorias que produjeron los evangelios canónicos. Descubrimos formas de las parábolas que parecen ser más antiguas que las que hallamos en los sinópticos. Manifiestan una gran preocupación con las condiciones de explotación en el campo.

Even though the Gospel of Thomas was probably written in the first part of the second century, it shows no evidence that its authors knew and used the canonical gospels. Beginning with this assumption, we here examine five parables in Thomas which reflect a Christian trajectory different from the trajectories that produced the canonical gospels. Here we discover forms of the parables that appear to be more ancient that those we find in the Synoptics. They manifest a great concern for the conditions of exploitation in the country.

El evangelio de Tomás

En este ensayo vamos a investigar algunas parábolas[1] del evangelio de Tomás, que es una fuente primaria valiosísima para reconstruir nuestro entendimiento de una de las trayectorias del cristianismo primitivo. Hemos seleccionado el evangelio de Tomás debido a que este contiene tradiciones de Jesús que a nuestro entender son independientes de las tradiciones canónicas. Nos parece que brinda en muchas ocasiones la tradición más antigua de las parábolas de Jesús. Esto a su vez nos abre una puerta para interpretar estas parábolas en su nivel más antiguo en la historia de las tradiciones. Nos parece que el evangelio de Tomás nos dará acceso a la historia de

[1] En este ensayo partimos de las siguientes premisas en cuanto a las parábolas: (1) las parábolas tienen una larga historia de las tradiciones. Fueron dichas, en muchos casos por Jesús mismo, luego fueron predicadas por los misioneros y finalmente pasaron a Marcos, Mateo, Lucas y al Evangelio de Tomás por los misioneros de la iglesia primitiva; (2) podemos reconstruir las parábolas que tenemos ahora esencialmente en estructuras de puntos básicos que una parábola tenga entre los sinópticos y el Evangelio de Tomás; (3) las parábolas fueron pronunciadas en un contexto histórico-social que si lo conocemos podemos comprender con mayor precisión las posibles avenidas de interpretación de la parábola; (4) como lenguaje de arte, las parábolas están abiertas a una infinidad de posibilidades de interpretación y aplicación. Para una discusión sobre el género literario de las parábolas cf. Scott (1989) y a Herzog (1994).

las tradiciones más antiguas en las parábolas que vamos a discutir aquí.

El evangelio de Tomás es uno de los manuscritos encontrados en 1945 en Nag Hammadi, Egipto. Consiste de una colección de 114 dichos de Jesús. La versión de este evangelio encontrada en Nag Hammadi fue escrita en copto pero ya se conocían una serie de manuscritos en griego que contenían parte de este evangelio. Nos referimos a los manuscritos encontrados en Oxyrhynchos, Egipto por Bernard P. Grenfell y Arthur S. Hunt en 1897 (Crossan 1985, 15-37).

El evangelio de Tomás es atribuido en su introducción a Dídimo Judas Tomás (1,1). El presunto autor tiene paralelo con personajes de la tradición juanina y la tradición sinóptica (Tomás Dídimo; Jn 14,5; 21,2; Lc 6,16). Sin embargo el nombre significativo en esta compilación de nombres nos parece ser el de Judas. Este Judas en la tradición canónica se había relacionado con Santiago, quien a su vez era relacionado con el hermano de Jesús (Judas 1; St 1,1; Ga 1,19). Así que en términos de una historia de las tradiciones, el presunto autor se coloca en una relación consanguínea con Jesús mismo como hermano de Santiago, quien a su vez es nombrado en la tradición paulina como hermano de Jesús. No nos debemos olvidar que en una sociedad monárquica, cuando el rey moría sin descendencia, sus hermanos inmediatos eran herederos del poder. En efecto, las tradiciones canónicas nos dejan entrever que después de la muerte de Jesús, su hermano Santiago asumió el liderato dentro del cristianismo primitivo (Hch 15). Es en este entorno ideológico/social que el nombre de Judas, hermano de Santiago es significativo (Judas 1,1). Dídimo Judas Tomás gana legitimidad y autoridad en la comunidad alrededor de este documento como heredero consanguíneo de Jesús. Un detalle de este nombre del presunto autor es el nombre Dídimo que en griego significa "el gemelo". En la antigua iglesia siria se creía que Judas era el hermano gemelo de Jesús y uno de los apóstoles. Así, el nombre que el presunto autor utiliza apunta a un proceso de legitimación y autoridad dentro de la historia social de su comunidad de fe. De esta manera, la comunidad detrás de este evangelio intentó ganar autoridad entre la iglesia primitiva para su versión del cristianismo.

En efecto los dichos doce y trece (12, 13) del evangelio de Tomás plantean el problema de autoridad en la comunidad una vez Jesús esté ausente. La respuesta es intrigante:

> Los discípulos dijeron a Jesús, "Sabemos que te marcharás lejos de nosotros; ¿quién será el mayor de nosotros?" Jesús les dijo: "Desde aquel sitio donde habéis llegado, iréis a Santiago, el justo; por quien fueron hechos los cielos y la tierra".
>
> Jesús dijo a sus discípulos, "Comparadme y decidme a quién me parezco". Simón Pedro dijo: "te pareces a un ángel justo". Mateo le dijo: "te pareces a un filósofo sabio". Tomás le dijo: "Maestro, mi boca no soporta en absoluto decir a quién te pareces". Jesús... le tomó aparte y le dijo tres palabras. Cuando Tomás volvió a sus compañeros, estos le preguntaron: "¿Qué te ha dicho Jesús?" Tomás les dijo: "Si os dijera una de las palabras que me ha dicho, agarraríais piedras y me las arrojaríais. Entonces saldría fuego de las piedras y os abrasaría"[2].

---

2 Estoy usando la versión del evangelio de Tomás traducida por Manuel Alcalá (1989). Las demás citas bíblicas son esencialmente tomadas de la Nueva Biblia Española.

Detrás de estos dos dichos hay un planteamiento sobre la autoridad en la comunidad de Tomás. Esta comunidad tiene a Santiago como su autoridad, pero Tomás tiene conocimientos secretos superiores a Simón Pedro, Mateo y al resto de sus compañeros. De esta manera se plantea entre líneas que las tradiciones de Tomás en este documento son enseñanzas esotéricas de Jesús. En efecto, el verso 1 del evangelio de Tomás plantea: "Estas son las palabras ocultas que dijo Jesús el viviente y que ha escrito el mellizo (Dídimo), Judas Tomás. El (Jesús) dijo: "Quien encuentra la interpretación de estas palabras no gustará la muerte". Esta introducción nos plantea que la colección de dichos en última instancia tiene al Jesús viviente como autor y que el proceso interpretativo de esta colección puede significar la salvación del receptor de esta tradición. Esta es una forma adicional de asegurar la autoridad de esta tradición y su presunto autor.

No obstante, hay consenso entre los investigadores de que este evangelio es un pseudoepígrafo. La fecha que hemos adoptado abajo como aquella en que fue compuesto este documento, hace imposible que una persona del primer siglo (Judas) haya escrito este evangelio.

En términos de la fecha en la cual este documento fue escrito, los comentaristas varían. Para Koester, el evangelio de Tomás refleja una situación político-eclesial del primer siglo de la era común en Palestina más que una controversia de un período posterior (Koester, 152). Para Ménard el texto griego de los manuscritos de Oxyrhyncos puede ser fechado alrededor del año 140 d.C., fecha que él utiliza para localizar la redacción del evangelio de Tomás (Ménard, 902-905). Vielhauer alega que el texto griego del evangelio de Tomás debe fecharse alrededor del año 200 d.C. No obstante sitúa la composición de éste "a mediados del siglo II en Siria oriental" (Vielhauer, 650). Más radical es Davies, quien plantea que éste fue escrito antes del año 90 d.C. y quizás a mediados del primer siglo. En términos de la historia de las formas y de la historia de las tradiciones, posiblemente el juicio de Davies sea razonable pues el evangelio de Tomás nos transmite materiales del cristianismo primitivo paralelos e independientes a los evangelios sinópticos. Los evangelios sinópticos utilizan una forma literaria (biografía de la antigüedad) posterior a la colección de dichos de sabiduría característicos del evangelio de Tomás. Lo único similar que podemos reconstruir hipotéticamente al evangelio de Tomás en el cristianismo primitivo es la fuente Q, que también fue compuesta en forma de una serie de dichos de Jesús sin un marco narrativo.

El dicho número 52 del evangelio de Tomás nos permite fechar con más exactitud este evangelio. En este dicho los discípulos de Jesús le dijeron que "veinticuatro profetas han hablado en Israel y todos han hablado de Ti". Esto parece ser una referencia al canon de la Biblia Hebrea tal como fue cerrado en el período tanaítico[3]. Si esto es una interpretación correcta, el evangelio de Tomás es posterior al primer siglo y entonces la fecha relacionada a la primera mitad del segundo siglo d.C. es coherente con la información interna que podemos deducir del texto.

El valor del evangelio de Tomás para una reconstrucción de los orígenes del cristianismo es significativo. Primeramente, es una fuente primaria que muestra que

---

3 Alrededor de los años 90 al 95 d.C. Josefo, el historiador judío, planteó un canon de 22 libros para la Biblia Hebrea. Es en II de Esdras 14,44-48, escrito en la primera mitad del segundo siglo d.C., que se mencionan los veinticuatro libros del canon de la Biblia Hebrea. De esto podemos inferir que el autor del evangelio de Tomás escribió posteriormente a esta decisión sobre el canon de la Biblia Hebrea.

las tradiciones más antiguas de Jesús circularon originalmente sin un marco narrativo. Los eruditos habían presentado la hipótesis de la fuente Q como resultado de una inferencia de los materiales comunes entre Mateo y Lucas que no provienen de Marcos. El evangelio de Tomás es una evidencia de que una de las trayectorias de las tradiciones más antiguas del cristianismo primitivo se compuso y transmitió en forma de un florilegio de dichos sin marco narrativo. Por otro lado, la naturaleza independiente de las tradiciones sinópticas que observamos en el evangelio de Tomás nos permite en muchos casos reconstruir los estadios previos a la etapa canónica de las tradiciones sinópticas. Con esto abrimos una ventana al contexto más antiguo que podamos reconstruir relacionado a las tradiciones de Jesús[4].

Para efectos de este trabajo, lo que nos interesa es la historia de los orígenes del cristianismo que podamos inferir a través de la historia de las tradiciones y la historia de las formas. El evangelio de Tomás nos servirá como fuente primaria e independiente de los evangelios sinópticos en esta tarea. Debemos añadir que todas nuestras parábolas requerirán análisis literario y socio-crítico para poder profundizar nuestra lectura de los textos en los niveles más antiguos de la tradición. Estos análisis exegéticos nos servirán como herramientas para leer sistemáticamente los textos bajo estudio[5].

La parábola del sembrador

Vamos abordar algunas de las parábolas de Jesús transmitidas en el evangelio de Tomás. La primera que abordaremos es la del sembrador y la semilla. El dicho noveno (9) del evangelio de Tomás nos presenta una versión independiente de ésta. La parábola que se encuentra paralelamente en (Mc 4,3-9) es editada por Mt 13,3b-9; Lc 8,5-8 en sus respectivos evangelios. La versión de esta parábola en el evangelio de Tomás dice:

> "Jesús dijo: He aquí que salió el sembrador, llenó su mano y sembró [las semillas]. Algunas cayeron en el camino. Vinieron los pájaros y las picotearon. Otras cayeron sobre roca y ni enraizaron abajo en la tierra ni levantaron espiga al cielo. Otras cayeron entre espinas las sofocaron y el gusano se las comió. Otras cayeron en buena tierra y dieron fruto excelente al cielo: sesenta y ciento veinte por medida".

---

4 Asumimos que el evangelio de Tomás es independiente de la tradición sinóptica y del evangelio de Juan. Las razones para asumir esta independencia son las siguientes: (1) la falta de un orden de secuencia entre las tradiciones de Tomás y los evangelios canónicos; (2) los materiales sinópticos han sido editados dentro de un marco narrativo, lo cual, me parece que es un paso posterior en la historia de las formas al florilegio de dichos que encontramos en el evangelio de Tomás; (3) los materiales del evangelio de Tomás paralelos a la tradición sinóptica se aproximan a formas más sencillas y primitivas que los materiales sinópticos (Vielhauer, 652-656).

5 Los métodos literarios utilizados en este ensayo son esencialmente: la historia de las formas, la historia de las tradiciones, las nuevas críticas literarias y el análisis sociológico. La historia de las formas intenta determinar el género literario de una tradición y el contexto sociológico donde esta tradición surgió. La historia de las tradiciones intenta reconstruir las distintas etapas en la historia de la transmisión de una tradición. Una vez que se separan las tradiciones más antiguas de las más recientes, se intenta explicar la relación que hay entre cada nivel en la historia de las tradiciones y sus contextos histórico/sociales específicos. Las nuevas críticas literarias que utilizamos en este ensayo tratan de discernir los elementos comunes en las tradiciones independientes. Esos elementos comunes forman la estructura de la tradición. La crítica sociológica utilizada en este ensayo hace inferencias de conceptos sociológicamente abordables. Se utiliza información antropológica de sociedades agrarias para reconstruir un modelo de las relaciones sociales que nos permitan situar y comprender los textos en su contexto social.

La estructura común a Marcos y el evangelio de Tomás está compuesta en forma tripartita:

1) Tres siembras que fracasan:
   a) la siembra en el camino;
   b) la siembra sobre lo pedregoso;
   c) la siembra entre espinos;
2) una siembra que da fruto triple: la siembra en la buena tierra.

La estructura poética requiere que se contraste el triple fracaso de la siembra con la producción triple de la semilla en el buen terreno. Por lo tanto nos parece que Marcos presenta una conclusión de la parábola que es coherente con la estructura trimimbre de ésta. Así como se perdió la semilla en el camino, en el terreno pedregoso y entre los espinos, el buen terreno dio fruto trimimbre, esto es, a treinta, a sesenta y a ciento. No obstante, el evangelio de Tomás nos muestra que en el nivel más antiguo de la tradición sobre esta parábola, la misma no era una alegoría sobre distintos terrenos y su respuesta a la semilla. La parábola era una historia agraria completa en sí misma.

Para entender la parábola hay que situarla en un contexto social agrario[6]. En una sociedad agraria se vivía de la siembra y del ganado esencialmente. Los agricultores dependían de que los terrenos produjeran adecuadamente de modo que pudieran alimentar sus familias y pagar los distintos tributos, rentas y otros impuestos. La producción de a treinta por una semilla, a sesenta por una y de cien por una semilla está dentro de las expectativas agrarias del mundo grecorromano. En la *Historia Natural* de Plinio se plantea que de una semilla se obtuvieron 400 plantas y de otra 360 (Scott, 357). Por lo tanto, el planteamiento de que esta parábola contrasta la naturaleza milagrosa del reino versus la realidad (Jeremías) está fuera de foco.

En su nivel más antiguo, nos parece que la parábola aborda la preocupación por la subsistencia en una sociedad agraria. En una sociedad agraria, los agricultores están en riesgo de pauperizarse constantemente. Las cargas tributarias (templo, clase gobernante nativa, clase gobernante extranjera y propietarios) hacían que los campesinos pudieran retener solo una cantidad de producción agraria para subsistir. Si había una sequía o una plaga, los agricultores tenían que endeudarse para sobrevivir, con lo cual corrían el peligro de perder sus terrenos en manos de los prestamistas, convirtiéndose en arrendatarios o en marginados sociales. En la literatura primaria del mundo grecorromano se nos narra que en hambrunas el lugar para buscar alimentos no era el campo, donde se producía, sino en las ciudades. Las élites, por medios coercitivos, expropiaban a los agricultores de la producción agraria. Es este el contexto socio-económico de esta parábola.

Jesús narró a los agricultores de Galilea una historia de sabiduría. A pesar de que se perdían 3/4 partes de los granos en una siembra, las pocas semillas que daban fruto producían abundantemente. Así que los agricultores podían tener confianza, pues la observación de la siembra y la cosecha dejaba ver que la tierra buena producía abundantemente.

---

6 Estoy siguiendo esencialmente a Oakman (1986, 103-109).

En términos de los orígenes del cristianismo, esta versión de la parábola del sembrador y la semilla nos permite afirmar que la hipótesis de que las parábolas no eran alegorías, sino historias completas en si mismas es correcta. El evangelio de Tomás nos ha provisto evidencia primaria para plantear que la interpretación alegórica de las parábolas es una redacción secundaria a las parábolas. Otro detalle que nos permite percibir el evangelio de Tomás es que la interpretación apocalíptica de las parábolas también es un desarrollo secundario en el cristianismo primitivo. En su nivel más antiguo, las parábolas eran historias de sabiduría.

La parábola del rico Epulón

La parábola del rico Epulón se encuentra en Lucas, y en el evangelio de Tomás en el dicho 63. En el evangelio de Tomás dice de la siguiente manera:

> "Jesús dijo: Había un hombre rico que tenía muchos bienes. El dijo: Voy a emplear mis bienes para sembrar, para cosechar, para plantar y para llenar con fruto mis graneros, a fin de que no padezca falta de nada. Esto es lo que pensaba en su corazón. Y en aquella noche murió. ¡Quien tenga oídos que oiga!"

La versión de Lucas lee de la siguiente manera en la Biblia de Jerusalén:

> "Les dijo una parábola: Los campos de cierto hombre rico dieron mucho fruto; y pensaba entre sí, diciendo: ¿Qué haré, pues no tengo donde reunir mi cosecha? Y dijo: Voy a hacer esto: Voy a demoler mis graneros, y edificaré otros más grandes y reuniré todo mi trigo y mis bienes, y diré a mi alma: Alma, tienes muchos bienes en reserva para muchos años. Descansa, come, bebe banquetea. Pero Dios le dijo: ¡Necio! Esta misma noche te reclamarán el alma; las cosas que preparaste, ¿para quién serán?" (Lc 12,16-20).

De estas dos versiones podemos inferir que había una tradición común. En otras palabras, antes que Lucas y el evangelio de Tomás pusieran por escrito sus versiones de esta parábola, la misma se hallaba circulando en los labios de misioneros y predicadores del cristianismo primitivo.

Una historia de las tradiciones arrojará los siguientes elementos comunes en ambas parábolas:

1) La parábola es entendida como una tradición de Jesús;
2) el personaje principal de la parábola es un hombre rico;
3) en ambas versiones se aborda el asunto de la producción abundante a beneficio del propietario de las tierras;
4) en ambas versiones el rico muere repentinamente.

Si abordamos la historia social de esta parábola se nos presenta una ventana a través de la cual podemos reconstruir las relaciones sociales entre las élites y el campesinado, en medio de los cuales Jesús y sus enviados enseñaron esta parábola. En una sociedad agraria, la relación entre el campesinado era rígidamente jerarquizada. La clase propietaria era apenas el 1% de la sociedad. Vivía en la ciudad, controlaba el gobierno, las milicias y la cultura dominante. El campesinado constituía el 90% de la población. El campesinado vivía fuera de la ciudad y en su mayoría

arrendaba las tierras de la clase propietaria con los cuales compartía parte de la producción. La clase propietaria exigía distintos pagos en producción del campesinado. El templo exigía dos diezmos de la producción que han sido calculados en un 15%, los propietarios de los terrenos cobraban entre un 33% al 50% de la producción, el gobierno romano cobraba un 12%. En Galilea, los campesinos tenían que pagar tributos al gobierno de Herodes Antipas e indirectamente a Roma. El antagonismo entre el campesinado y la élite era descomunal, debido a que, el campesinado se quedaba con una parte mínima de la producción, la cual solo le permitía sobrevivir[7].

En esta historia de Jesús recibimos una estampa de las relaciones sociales entre la élite y el campesinado, donde Jesús y el cristianismo más primitivo llevaron a cabo su ministerio. El rico está calculando cómo mejorar sus recursos económicos. Para el rico tener el éxito planeado tenía que entrar en relaciones sociales donde muchos campesinos tuvieran que pagarle rentas de la producción. El rico no considera a la comunidad agraria en sus pensamientos. No tiene en mente repartir bienes, ni compartir el milagro de la producción. No obstante, el rico no puede ver su sueño cumplido porque la muerte se lo impide. La parábola utiliza la tradición sapiencial sobre como la muerte hace iguales a todos los seres humanos para mostrar la insensatez del rico. El tema de la muerte de cara a los placeres y privilegios de la vida es parte de la tradición de sabiduría. La muerte deshace los privilegios y las diferencias sociales. La muerte rebaja a la igualdad a todos los seres humanos. Con esto la sabiduría cuestiona las relaciones sociales donde la sociedad se estratifica entre ricos (unos pocos) y pobres (una inmensa mayoría). Ha sucedido aquello que narra el Eclesiastés:

> "El codicioso no se harta de dinero, y el avaro no lo aprovecha: también esto es vanidad" (Qo 5,9ss).

A través de esta versión de la parábola del rico Epulón, el evangelio de Tomás nos muestra nuevamente la óptica sapiencial en los orígenes del cristianismo. No es que Dios viene inminentemente a hacer juicio en la historia. Esta parábola no resuelve la trama, ni el problema de la justicia a través de una vindicación apocalíptica. Es la observación prudente de la vida y la muerte la que permite que esta trayectoria sapiencial del cristianismo primitivo narre la insensatez de unas relaciones sociales opresivas y estratificadas en clases y privilegios.

¿Los viñadores asesinos o el propietario explotador?

El evangelio de Tomás nos presenta otra parábola que nos sirve como una ventana para reconstruir el contexto de opresión y violencia entre las élites y el campesinado en el contexto del cristianismo primitivo, la del hombre rico que tenía una viña. Se encuentra en (Mc 12,1-8; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19). En el evangelio de Tomás se nos narra en el dicho 65. Dice allí de la siguiente manera:

---

7 Oakman (1986, 70-72) ha calculado la producción agraria de Palestina en el primer siglo d.C. Plantea Oakman que la producción en Palestina era de alrededor de 278.000 toneladas métricas. Herodes retenía alrededor del 20% de éstas en impuestos, las tierras públicas pagaban un 33% en rentas, el sistema del templo y otros gastos sociales retenía otro 30% de la producción, el Imperio Romano cobraba alrededor de un 10% en tributos, los campesinos retenían un 13% de la producción para sobrevivir.

"El dijo: Un hombre rico tenía una viña. La entregó a los campesinos para que la cultivasen y él pudiera recoger de ellos su fruto. Envió a su siervo para que los campesinos le dieran el fruto de la viña. Ellos agarraron al siervo, le golpearon y casi le matan. El siervo regresó y se lo dijo a su amo. El amo dijo: 'tal vez no le han conocido'. Envió a otro siervo. Los campesinos le golpearon también. Entonces el Señor envió a su hijo, diciendo: 'Tal vez respetarán a mi hijo'. Aquellos campesinos, al saber que él [era] el heredero de la viña, lo agarraron y lo mataron. ¡Quien tenga oídos que oiga!"

El evangelio de Tomás conserva la estructura literaria más simple. La estructura de la parábola está dividida en tres partes: (1)primer siervo, (2) segundo siervo, (3)hijo. Marcos ha adornado la estructura en su ejecución con un tercer siervo y con la alusión a la viña del Señor en Isaías 5. El evangelio de Tomás concluye la parábola con un llamado a la atención de la tradición de la sabiduría, que se encuentra disperso en la tradición sinóptica y en el evangelio de Tomás en distintos lugares. No obstante, este llamado a la atención indica que los intérpretes más antiguos de esta parábola la entendieron como una historia de sabiduría y no como una alegoría sobre la historia de la pasión.

La parábola mostraba a través de sus personajes, su trama y la solución de la trama una historia de la cual los receptores debían aprender una lección sobre las relaciones sociales entre los ricos y el campesinado.

Para comprender la lección de esta historia tenemos que separar el uso que le dieron Marcos, Mateo y Lucas a esta parábola de su nivel más antiguo[8]. Para interpretar la parábola necesitamos abordarla socio-críticamente. ¿Cómo en una sociedad agraria los campesinos terminan sin terrenos de modo que quedan como arrendatarios? Se daban varios mecanismos por medio de los cuales los campesinos perdían sus terrenos. Uno de los medios de desposeer al campesinado de sus terrenos era a través de los medios impositivos (impuestos) que la élite gobernante en las sociedades agrarias le imponen a los campesinos. Cuando sumamos los distintos tributos, rentas, diezmos y tasa de intereses por deuda, notamos que la carga sobre el campesinado podía ser tremendamente onerosa. El campesino estaba en riesgo de que si no podía pagar deudas contraídas para pagar tributos, o debido a una mala cosecha o una sequía, se liquidara su propiedad que garantizaba el préstamo. El campesino pasaba de ser un productor libre a un arrendatario. Como arrendatario tenía que pagar a la élite propietaria un 33% de la producción agraria (Oakman, 151-179). Las tierras en la Palestina del primer siglo estaban controladas por la élite herodiana, el sacerdocio, los ancianos, los escribas, el procurador romano y las ciudades gentiles (Decápolis, esto es, las diez ciudades).

Otra forma de desposeer de los terrenos al campesinado libre era a través de la invasión militar. Cada vez que una élite militar conquistaba un área reducía a los campesinos a una relación de arrendatarios.

Una tercera forma era una sequía o una plaga que destruyera la cosecha. Esto entregaría a los campesinos libres en manos de los prestamistas los cuales como

---

8 En Mateo, Marcos y Lucas la parábola sirve para explicar la relación de Dios (el señor) de la parábola, con Israel (el viñedo) y los viñadores arrendatarios (los líderes políticos y religiosos del judaísmo). Los siervos representan el mensaje de los profetas –Juan el Bautista incluido– y el hijo amado representa a Jesús. Los líderes del judaísmo rechazaron a los profetas y asesinaron a Jesús. La parábola sirve para explicar porque Dios le ha dado el contrato de arrendamiento sobre la viña a los cristianos primitivos. No obstante esta lectura es una lectura secundaria para explicar la relación entre Jesús, el liderato del judaísmo, y el cristianismo primitivo.

hemos dicho arriba, imponían cargas de intereses sobre la deuda que hacían prácticamente imposible pagar una deuda a no ser a través de la confiscación de los terrenos.

Para comprender nuestra parábola en su estadio más primitivo hay que tomar en cuenta que los campesinos que arriendan estos terrenos, primeramente, eran campesinos libres que han perdido a través de los mecanismos sociales arriba explicados sus terrenos. Así que la historia comenzó con un conflicto de clases entre el campesinado expropiado y la élite expropiadora. Los campesinos han pasado de dueños a arrendatarios.

Debemos añadir que la tierra de esta parábola ha sido convertida en un viñedo. Para que un propietario convirtiera terrenos en un viñedo era necesario que este propietario fuera una persona muy rica (Herzog, 102-103) pues el terreno tardaba cuatro años en producir. Al convertir la tierra en un viñedo, la tierra dejaba de ser cultivada para bienes que tuvieran utilidad al campesinado (granos y legumbres) y se convertía en una cosecha de mucha utilidad económica para el hombre rico. Esto era otro acto de violencia de parte del rico contra el campesinado del mundo social de la parábola.

Otro detalle de la narrativa es que el hombre rico envía sus funcionarios a cobrar renta sobre la producción. Aquí estalla la relación entre el rico y los campesinos. El siervo del hombre rico viene a cobrar parte del fruto de la viña pero los campesinos le golpearon y casi le matan. Es necesario recalcar que los estudios en sociedades agrarias donde han ocurrido rebeliones y revoluciones campesinas indican que los campesinos sólo se rebelan cuando su subsistencia está en peligro[9]. La pérdida de los terrenos, la transformación de la producción de granos y legumbres a una producción de exportación de un producto de lujo (un viñedo) y el cobro de rentas son los factores que inducen a los campesinos a la rebelión pues ponen en peligro la subsistencia de éstos. La violencia contra funcionarios del hombre rico se repite en dos ocasiones en la narrativa. Lo que está en discusión es quién es el propietario de las tierras. Por un lado, el hombre rico, piensa que su hijo es el heredero de las tierras. Por lo tanto piensa que los campesinos respetarán a su hijo. Por otro lado, los campesinos reclamaban también esos terrenos pues " al saber que era el heredero de la viña, lo agarraron y lo mataron". Herzog plantea que la historia de las tradiciones detrás de este conflicto por la tierra es la herencia de la tierra en la tradición en la Biblia Hebrea. Como el caso de Ajab y Nabot demuestra, la herencia de la tierra que Yahveh dio a Israel no podía ser traspasada a otra familia. El campesinado aborda el problema de la pérdida de sus terrenos desde la perspectiva ideológica de la herencia de la tierra como don de Yahveh. Desde el punto de vista del campesinado, el hombre rico había usurpado la heredad de ellos. Los campesinos que escucharan esta parábola originalmente podrían simpatizar con los campesinos de la parábola. Estos campesinos estaban actuando con violencia ante la violencia institucional que las clases propietarias le habían impuesto.

Si los que escucharon esta parábola eran terratenientes, ésta explicaba cómo era la forma en que los ricos mantenían sus privilegios en una sociedad agraria. La actitud de los campesinos podía ser vista por estos propietarios como una clara y

---

9 Para una discusión antropológica-social sobre conflicto social en el campesinado cf. Scott, J.C. (1976, 1985) y Hobsbawn (1959).

presente señal de insurrección campesina. Si la audiencia de esta parábola por otro lado era campesina, la parábola narraba la situación de explotación en la que la mayor parte de ellos se encontraban y una respuesta posible ante el proceso de violencia institucional. Los campesinos explotados en el entorno agrario percibirían su propia explotación y su entendimiento sobre los derechos de propiedad. La parábola les mostraba una alternativa frente a la violencia de las clases propietarias, la resistencia.

En su estadio más antiguo, la parábola sirve como una historia de sabiduría que ilustra las relaciones hostiles entre la élite propietaria y el campesinado. La parábola presenta un vistazo de las relaciones sociales y el antagonismo entre estos grupos. El evangelio de Tomás al no enmarcar esta tradición dentro de un marco narrativo, ha separado esta parábola de la historia de la pasión. La separación de la parábola de la historia de la pasión nos ha permitido interpretar socio-críticamente la misma. La parábola nos ha dado un vistazo de las relaciones sociales entre la élite y el campesinado y nos ha narrado una historia de conflicto social en labios de Jesús y sus discípulos más antiguos.

Parábola del grano de mostaza

La parábola del grano de mostaza en la tierra aparece en (Mc 4,30-32, Mt 13,31-32, Lc 13,18-19 y en el evangelio de Tomás, el dicho número 20), y dice de la siguiente manera:

> "Dijeron los discípulos a Jesús: 'dinos a qué se parece el reino de los cielos'. El les dijo: 'se parece a un grano de mostaza, la menor de todas las semillas, pero que, al caer en tierra preparada, produce un gran arbusto, abrigo para los pájaros del cielo'".

Una comparación entre las estructuras de las versiones de la ejecución de esta parábola nos deja ver los siguientes elementos comunes:

1) pregunta sobre a qué se asemeja el reino;
2) comparación con el grano de mostaza;
3) planteamiento de que la mostaza es una semilla pequeña;
4) arbusto de mostaza como refugio para las aves del cielo.

El evangelio de Tomás nuevamente nos reproduce la versión más cercana al estadio inicial en la historia de las tradiciones de esta parábola. La tradición sinóptica ha editado la parábola al añadir el motivo del árbol en el que las aves del cielo hacen su nido. Este árbol no es coherente con la semilla sembrada, esto es, la semilla de mostaza. El motivo del árbol llega a la parábola como una redacción proveniente de las imágenes de los grandes árboles en la Biblia Hebrea (Ez 31,3ss; Dn 4,7ss). El árbol grande en el cual las aves de los cielos anidaban cuadraba mejor con la imagen del reino de Dios que un arbusto de mostaza. Siguiendo esta segunda etapa en la historia de las tradiciones, se ha planteado que el punto de esta parábola es que el reino parece ser imperceptible pero terminará como un gran árbol (J. Jeremías 183). Se toma en consideración la pequeñez de la semilla en contraste con el árbol en el cual anidan las aves. Jeremías plantea que el punto de la parábola es que Dios convertiría al pequeño grupo de seguidores de Jesús en el gran pueblo escatológico

de Dios. "Se trata de las dudas en el éxito de la predicación... en lo más pequeño está ya activo lo inmenso" (Jeremías 180-189).

No obstante, esto no toma en consideración que la mostaza no produce un árbol sino un arbusto. La versión de la parábola en el evangelio de Tomás nos ha dado evidencia en la literatura primaria de que inicialmente, esta parábola planteaba coherentemente al reino como una semilla de mostaza que una vez germinada producía un arbusto de mostaza. Por lo tanto el planteo interpretativo de que el reino es contrastado entre el presente imperceptible y el futuro extraordinario parece fallido. Otra posibilidad de interpretación de la parábola es perceptible cuando le aplicamos herramientas socio-críticas a ésta[10]. Necesitamos tomar en cuenta alguna información agrícola sobre la semilla de mostaza y juntarla con alguna información de cómo los antiguos percibían la semilla de mostaza. La semilla de mostaza produce un arbusto que crece alrededor de cuatro pies. El problema es que cuando un terreno dedicado al trigo o a otro producto agrícola es invadido por una semilla de mostaza, el terreno se hecha a perder. Plinio, un escritor del segundo siglo d.C. plantea en su obra *Historia natural*, que la semilla de mostaza "crece salvajemente..., una vez que ha sido sembrada (la semilla) es escasamente posible limpiar el terreno de ella, pues la semilla una vez que cae en tierra germina inmediatamente" (Scott, 380). La Biblia Hebrea especifica claramente que la mostaza no se debe sembrar junto a otro tipo de frutas o vegetales porque contamina ritualmente el terreno (Dt 22,9-11). Así que el punto de la parábola es que aquello que se percibía como algo impuro, contaminante era aquello similar al reino. El reino es presentado en este estadio más primitivo de la tradición como un escándalo y un problema. La soberanía de Dios en el mundo se ha convertido en un problema. Como la mostaza en un campo, el reino se manifiesta como conflictivo, escandaloso y las autoridades religiosas lo catalogan como contaminante. El reino viola las reglas de la santidad religiosa. Dios está presente entre lo que la religión llama impuro y contaminado. Esto es coherente con la fraternidad de mesa que Jesús tenía con los pecadores y con otras personas marginadas religiosamente por algún tipo de contaminación (Mc 2,1-3,6). Interesantemente, esta parábola no nos plantea el reino con una imagen utópica. El reino no se plantea conforme a las imágenes del apocaliptismo judío o cristiano primitivo. No hay calles de oro y mar de cristal (Ap 21,10ss), ni tampoco se utiliza la imagen del paraíso (I Enoc). El reino se describe como un agente problematizador. El reino se parece a un escándalo. El reino es como la semilla de mostaza.

Parábola de la espada

La última parábola que voy abordar se encuentra en el dicho noventa y ocho (98) del evangelio de Tomás. Dice allí de la siguiente manera:

> "Dijo Jesús: El Reino del Padre se parece a un hombre que quería matar a otro hombre muy grande. Desenvainó su espada en su casa y la clavó en el muro, para saber si su mano sería poderosa. Entonces mató al [hombre] muy grande".

---

10 Cf. Crossan (1991, 265-302).

La tradición sinóptica no tiene una versión sobre esta parábola. No obstante, tenemos ecos de esta parábola en la tradición sobre el hombre grande en Marcos (Mc 3,27). Los materiales comunes a ambas son:

1) Hay un sujeto en conflicto con un hombre grande;
2) se menciona una casa. En Marcos, la casa del hombre grande, en el evangelio de Tomás se menciona la casa del sujeto en conflicto con éste;
3) se menciona el hombre grande, en Marcos el hombre grande es atado y sus bienes son robados por el sujeto en conflicto con él.

Marcos ha editado este dicho dentro de los debates entre Jesús y sus adversarios quienes le acusan de magia. En el evangelio de Tomás la parábola está separada de todo marco narrativo. En el evangelio de Tomás hay solo otro dicho donde se menciona una espada, el dicho dieciseis. Este dicho tiene paralelo en la tradición sinóptica. Dice así:

> "Dijo Jesús: Tal vez piensan los hombres que he venido a traer paz al mundo. No saben que he venido a traer divisiones a la tierra: fuego, espada y guerra. Porque de cinco que estén en una casa, tres estarán contra dos y dos contra tres: el padre contra el hijo y el hijo contra el padre y quedarán [como él] solitario".

La versión más parecida a este dicho se encuentra en (Mt 10,34-36). En Lucas tenemos otra versión más lejana de este dicho (Lc 12,51-53)[11]. Lo que nos interesa de estas tradiciones en el evangelio de Tomás y el NT sobre la espada es que en ambos casos la espada sirve de metáfora para el conflicto. El evangelio de Tomás al añadir que es un conflicto entre un sujeto y un hombre grande, nos parece que la parábola nos da un indicador del conflicto entre un sujeto y un miembro de la élite.

Tenemos otra tradición en (Lc 22,36) donde se pone en boca de Jesús el siguiente dicho: "...el que tenga bolsa, que la tome, y lo mismo el morral; y el que no tenga, que venda el manto y se compre una espada". Este es uno de los dichos más escandalosos en la tradición sinóptica. En efecto, el dicho contradice la imagen irónica que Lucas plantea de Jesús y del cristianismo primitivo. El que esta tradición sea disimilar a la perspectiva del cristianismo primitivo nos parece que es evidencia de la antigüedad de esta tradición[12]. La parábola de la espada es coherente con esta tradición. Si es este el caso, la parábola de la espada es nuestra evidencia primaria para plantear la naturaleza revolucionaria del movimiento de Jesús. La parábola de la espada compara al reino con un hombre que planea un asesinato contra otro hom-

---

11 Es interesante la opinión de Alcalá (62) quien plantea: "Como suele ocurrir, el evangelio copto tiene mayor analogía con Lucas..., tanto en su forma literaria como en su temática interna". Nos parece que esta evaluación no ha comparado las versiones de esta tradición. En este caso, el texto de Mateo es el paralelo más cercano a nuestra tradición.

12 Boers (1989) ha escrito un libro donde hace una historia de las tradiciones de la historia de pasión entre otras cosas. En cuanto a esta tradición de la espada plantea Boers: "All the Gospels know that the disciples were armed in Gethsemane, but here Jesus himself encourages them to do so [to purchase a sword]. It is not a favorable picture of Jesus... (80)". Contrario a Boers, Fitzmyer ha tratado de neutralizar este dicho escandaloso alegando que deben leerse simbólicamente: "Jesus words about equipping oneself with...[a] sword have to be taken in a symbolic sense... (1983, 1432). Alcalá nota que este dicho tiene una historia de la tradición en los evangelios sinópticos pero interpreta el dicho en el nivel final en el evangelio de Tomás. Como Alcalá interpreta el evangelio de Tomás como una obra gnóstica, alega que "se trata de una comparación a la fortaleza que debe tener quien emprende el camino del Reino. La Gnosis lo interpretaría como la lucha del hombre espiritual con el material (98)".

bre de la clase dominante. Nos deja ver que en las tradiciones más antiguas del cristianismo primitivo (¡Jesús histórico!) había una agenda revolucionaria contra la élite. La historia de la pasión, nos confirma que la élite judía y romana así comprendieron a Jesús y con cargos de subversión le asesinaron.

La historia de las tradiciones que nos parece estar detrás de esta parábola es la historia del salvador Ehud en la tradición de la guerra entre los campesinos israelitas y los señores tributarios moabitas en la historia deuteronomista. Narra allí la siguiente historia:

> "Ehud, hijo de Guerá, benjaminita, impedido de la mano derecha; por su mano enviaron los israelitas el tributo a Eglón, rey de Moab. Ehud se había hecho un puñal con hoja de doble filo, de un palmo de largo, y se lo ciñó bajo el manto, junto al muslo derecho. Presentó el tributo a Eglón, rey de Moab, que era gordísimo, y al acabar de presentar el tributo se marchó con el séquito que lo había llevado. Pero él se volvió... y le dijo a Eglón: ¡Majestad! Tengo que comunicarle un mensaje secreto....Entonces Ehud se acercó al rey..., echó la mano izquierda al puñal junto al muslo derecho, lo agarró y se lo metió a Eglón en la barriga" (Jc 3,15-22).

Esta narrativa nos parece ser la premisa ideológica detrás de nuestra parábola y de las otras tradiciones sobre la violencia revolucionaria en el cristianismo primitivo. Si nuestra lectura es correcta, esta parábola atestigua una trayectoria revolucionaria en los orígenes del cristianismo. Esta trayectoria habría respondido conflictivamente contra los "hombres grandes" de su contexto.

Cuando juntamos esta tradición con las otras parábolas que hemos discutido arriba, encontramos un cuadro de estratificación de clase. Los ricos en nuestros materiales son propietarios, utilizan sus terrenos para sembrar cosechas de lujo. Tienen una relación tributaria con el campesinado que trabaja sus tierras. Construyen infraestructuras que le permitan acumular bienes y rentas. Los campesinos son llamados a tener confianza en que la tierra le producirá generosamente. Los campesinos se localizan en una relación adversarial con los propietarios. Hay tributos sobre la producción agraria y hay resistencia de los campesinos. La resistencia llega hasta planificar el asesinato de un hombre rico y luego ejecutarlo. El reino de Dios es escandaloso. El reino no cumple con las perspectivas de la gran tradición forjada para legitimar la élite y sus privilegios. El reino es un escándalo.

Conclusión

El evangelio de Tomás nos ha servido de fuente primaria para reconstruir una vista de los orígenes del cristianismo. A través de una historia de las formas, una historia de las tradiciones y un análisis socio-crítico podemos concluir tentativamente lo siguiente sobre los orígenes del cristianismo:

1) El movimiento de Jesús presentado en esta reconstrucción literaria facilitada por el evangelio de Tomás era agrario;
2) las tradiciones narrativas (parábolas) eran historias de conflicto social;
3) las parábolas no tenían como objeto narrar secretos apocalípticos;
4) la tradición de la sabiduría y la tradición atestiguada en la historia deu-

terenomista y en el salmo 24 sobre la herencia y el don de la tierra, son el marco ideológico que es coherente con las parábolas aquí analizadas;

5) el evangelio de Tomás es la fuente primaria que nos da evidencia de primera mano para fundamentar los hallazgos de la historia de las formas en la historia de la tradición sinóptica;

6) el evangelio de Tomás nos permite inferir que las tradiciones de Jesús inicialmente fueron transmitidas como dichos aislados. Luego fueron articulados en forma de florilegios de dichos (*creía*) útiles para las comunidades cristianas primitivas. El evangelio de Tomás es una de estas colecciones de dichos de Jesús y de la comunidad en la historia de la tradición.

Ediberto López
Seminario Evangélico de Puerto Rico
Av. Ponce de León 776
San Juan, Puerto Rico 00925

DOCUMENTO

El Evangelio radical de Galilea; la fuente sinóptica Q*

(citado: según Lucas)

Jorge Pixley y Leif E. Vaage

I. La predicación (por Juan) del juicio: bloque primero de juicio

3,7 Dijo a los que venían donde bautizaba: "¡Generación de víboras! ¿Quién os enseñó a huir de la ira que viene? 3,8 Haced por tanto obras propias del arrepentimiento, y no comencéis a decir dentro de vosotros mismos, 'Tenemos por padre a Abrahán'. Pues os digo que Dios puede de estas piedras levantar hijos para Abrahán. 3,9 Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles; todo árbol, pues, que no da buen fruto será cortado y echado al fuego".

3,16b "Yo os bautizo con agua, pero el que viene atrás de mí es más poderoso que yo, de quien no soy capaz de desatarle las correas de sus sandalias; éste os bautizará con Espíritu Santo y fuego, 3,17 su aventador está en su mano y limpiará su era y recogerá el trigo en su bodega, pero la paja la quemará con un fuego que no se extingue".

X. El protagonista enfrenta con éxito las pruebas del diablo: bloque único biográfico

4,1 Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto 4,2 para ser tentado por el diablo, y no comió nada por cuarenta días, y tuvo hambre. 4,3 Y le dijo el diablo, "Si eres un hijo de Dios, di que estas piedras se hagan panes" 4,4 Y Jesús le respondió, "Escrito está que 'no solo de pan vivirá el ser humano'" 4,5 Y lo llevó a un monte y le enseñó todos los reinos del mundo y su gloria, 4,6 y le dijo: "Yo te daré todo esto, 4,7 si te postras ante mí". 4,8 Jesús le respondió, "Escrito está, 'Te postrarás ante el Señor tu Dios y a El solo adorarás'". 4,9 El diablo lo llevó a Jerusalén, y lo puso en la punta del templo y le dijo: "Si eres hijo de Dios, échate abajo; 4,10 pues escrito está, 'Enviará a sus ángeles por ti, 4,11 y en sus manos te llevarán y no tropezará tu pie so-

---

* Leif E. Vaage y Jorge Pixley han hecho el trabajo de traducción al castellano de la fuente Q.

bre la roca'". [4.12] Y Jesús le respondió, "Escrito está, 'No tentarás al Señor tu Dios'". [4.13] Y el diablo le dejó.

A. Sermón inaugural, el caminar de el Reino: bloque primero de instrucción

Las bienaventuranzas

[6.20b] "Bienaventurados son los pobres, porque de ellos es el Reino de Dios. [6.21] Bienaventurados son los que tienen hambre, porque serán saciados. Bienaventurados son los que lloran, porque reirán. [6.22] Bienaventurados seréis cuando os expulsen y ...en y os ...en mal a causa del Hijo del Hombre. [6.23] Alegraos y estad contentos, porque vuestro premio será mucho en el cielo. Así, pues, hicieron con los profetas".

Amar a los enemigos

[6.27] Pero yo os digo: "Amad a vuestros enemigos. [6.28] Orad por quienes abusan de vosotros. [6.29] Al que te abofetea en una mejilla, ofrécele también la otra, y al que te arrebata tu capa, no le retengas tampoco tu traje. [6.30] Al que te pide dale, y al que te pide prestado no se lo reclames. [6.31] Y así como deseáis que os hagan los seres humanos, haced lo mismo a ellos. [6.32] Si amáis a quienes os aman, ¿qué hacéis de especial? ¿No hacen lo mismo también los que cobran impuestos? [6.33] Y si saludáis a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de especial? ¿No hacen lo mismo también los gentiles? [6.35] ...seréis hijos de Dios, porque hace que su sol salga sobre los malos y los buenos".

No juzgar

[6.36] "Sed misericordiosos, conforme vuestro Padre es misericordioso. [6.37] Y no juzguéis... no seréis juzgados... [6.38] Con la medida con que medís, seréis medidos vosotros".

Advertencias para maestros

[6.39] "¿Puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No se caerán ambos en una cisterna? [6.40] No hay discípulo mayor que su maestro;...será como su maestro. [6.41] Pero, ¿cómo ves la paja en el ojo de tu hermano, sin percatarte de la viga en el ojo tuyo? [6.42] ¿Cómo puedes decir a tu hermano, déjame sacar la paja de tu ojo, y he ahí la viga en tu ojo? Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces verás para sacar la paja del ojo de tu hermano. [6.43] No hay buen árbol que dé fruto malo, ni hay árbol malo que dé fruto bueno. [6.44] Pues por su fruto el árbol es conocido. No se recojen higos de los espinos, ni uvas de la zarza. [6.45] La persona buena del tesoro bueno saca lo bueno, y el malo del malo saca lo malo. Pues de la abundancia del corazón habla la boca".

Exhortación final

[6.46] "¿Por qué me llamáis, Señor, Señor, y no hacéis lo que digo? [6.47] Todo el que oye mis palabras y las hace, [6.48] es semejante a una persona que edificó una ca-

sa sobre la roca, y... y el río cayó sobre esa casa, y [la casa] no se cayó, porque había sido fundada sobre la roca. [6.49] Y quien oye mis palabras y no las hace, es semejante a una persona que edificó su casa sobre la arena y... y el río golpeó esa casa y [la casa] se cayó, y su caída fue grande".

II. El rechazo de la predicación de Juan y Jesús por esta generación: bloque segundo de juicio

La fe de un centurión (romano, no de "esta generación")

[7.1] ...terminó su discurso, entró en Cafarnaún. [7.2-4] Un centurión le vino pidiendo y diciendo, "Mi criado está mal". Y le dice, "Yo voy y le sanaré". [7.6] Y el centurión le dijo: "Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; [7.7] pero, di una palabra y se sanará mi criado, [7.8] pues yo también soy una persona bajo autoridad, y tengo soldados bajo mi mando, y digo a éste, vete, y se va, y a otro, ven, y viene, y a mi esclavo, 'haz esto', y lo hace". [7.9] Al oír Jesús se maravilló, y les dijo a los que seguían , "Os digo que ni en Israel he encontrado tal fe".

Las señales evidentes del Reino

[7.18] ...Juan... [7.19] ...por sus discípulos...envió...le dijo: "¿Eres tú el que viene o esperamos a otro?" [7.22] Y respondiendo les dijo: "Id e informad a Juan lo que oís y veis: Los ciegos recobran la vista y los cojos andan, los leprosos son limpiados y los sordos oyen y los muertos son levantados y a los pobres se les anuncian buenas nuevas. [7.23] Y bienaventurado quien no se escandalizare de mí".

Jesús da testimonio de Juan

[7.24] Cuando se fueron, comenzó a hablar a las muchedumbres sobre Juan. "¿Qué salisteis a ver al desierto? ¿una caña sacudida por el viento? [7.25] Pero, ¿qué salisteis a ver? ¿una persona vestida con ropas suaves? Mirad, quienes llevan tal ropa están en las casas de los reyes. [7.26] Pero, ¿qué salisteis a ver? ¿un profeta? De verdad os digo, aún más que un profeta. [7.27] Este es aquél de quien se ha escrito: 'Mira, yo envío mi mensajero delante de ti, quien te preparará el camino delante de ti'. [7.28] Os digo, entre todos los seres humanos, ninguno ha sido más grande que Juan, pero el menor en el Reino de Dios es mayor que él".

"Esta generación" rechaza a ambos predicadores

[7.31] "¿A qué compararé esta generación? [7.32] Es semejante a unos niños sentados en la plaza que gritan a otros y dicen: 'Os tocamos la flauta y no bailasteis; os hemos entonado lamentaciones y no llorasteis'. [7.33] Pues vino Juan ni comiendo ni bebiendo y decís, 'Demonio tiene'. [7.34] Vino el Hijo del Hombre comiendo y bebiendo, y decís, 'Mirad un comelón y bebedor, amigo de los que cobran impuestos y de pecadores'. [7.35] Y la sabiduría queda justificada en sus hijos".

B. Del discipulado y la misión: bloque segundo de instrucción

El costo del discipulado

9,57 Alguien le dijo: "Yo te seguiré adonde fueres". 9,58 Jesús le dijo: "Las zorras tienen sus cuevas y las aves del cielo sus nidos; pero el Hijo del Hombre no tiene donde recostar la cabeza". 9,59 Le dijo a otro, "Sígueme", pero el otro dijo: "Déjame primero enterrar a mi padre". 9,60 El le dijo: "Deja que los muertos entierren a sus propios muertos".

Instrucciones para la "misión"

10,2 Dice, "La cosecha es mucha, pero los obreros son pocos. Rogad, pues, al señor de la cosecha que envíe obreros a su cosecha. 10,3 Id; he aquí, os envío como corderos en medio de lobos. 10,4 No llevéis dinero, ni morral, ni sandalias, ni bastón; a nadie saludéis. 10,5 En la casa donde entréis decid, 'La paz...' 10,6 Y si hubiere allí un hijo de paz, dejad que vuestra paz repose en él; si no, dejad que vuelva a vosotros. 10,7 Pues el obrero es digno de su salario. 10,9 Traten a los débiles; decid, 'El Reino de Dios se ha acercado'. 10,10 Pero en la ciudad donde entréis y no os reciban, saliendo 10,11 sacudid el polvo de los pies. 10,12 Os digo que en el día será más llevadero para Sodoma que para esa ciudad. 10,13 Ay de ti, Corazaín. Ay de ti, Betsaida. Porque si en Tiro y Sidón se hubieran hecho las señales que se hicieron en vosotros, hace tiempo que en saco y ceniza se hubieran arrepentido. 10,14 Pero será más llevadero para Tiro y Sidón en el juicio que para vosotros. 10,15 Y tú, Cafarnaún, ¿no estarás exaltado hasta el cielo? Te bajarás hasta el Hades. 10,16 El que os recibe me recibe a mí, y el que me recibe, recibe a quien me envió".

Oración de gracias por la revelación

10,21 En aquel entonces dijo: "Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y los entendidos y las revelaste a los inocentes. Sí, Padre, porque así fue lo agradable para ti. 10,22 Todo me ha sido entregado por mi padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo lo quisiere revelar".

Bendición a quienes ven el Reino

10,23 "Benditos los ojos que ven lo que veis. 10,24 Pues os digo que muchos profetas y [otros] quisieron ver lo que vosotros veis y no vieron y oír lo que oís y no oyeron".

C. De la oración: bloque tercero de instrucción

11,2 "Orad: 'Padre, santificado sea tu nombre. Venga tu Reino. 11,3 Danos hoy nuestro pan del día. 11,4 Y perdónanos nuestras deudas, como nosotros también hemos perdonado a nuestros deudores. Y no nos metas a prueba'".

11,9 "Pedid y se os dará, buscad y hallaréis, golpead y se os abrirá. 11,10 Pues todo el que pide recibe y el que busca halla, y al que golpea se le abrirá. 11,11 ¿Quién entre vosotros, si un hijo le pide pan, le dará una piedra? ¿O si le pide pescado le dará una

serpiente? [11,13] Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar dones buenos a vuestros hijos, ¿cuánto más el Padre del cielo dará cosas buenas a quienes se las piden?"

III. Controversias: bloque tercero de juicio

Conflicto sobre los exorcismos

[11,14] Y expulsó un demonio mudo, y el mudo habló y las muchedumbres se maravillaron. [11,15] Pero unos dijeron, "Por Belcebú el príncipe de los demonios expulsa a los demonios". [11,17] Conociendo sus pensamientos les dijo: "Todo reino dividido contra sí termina desierto, y una casa dividida contra sí no quedará. [11,18] Y si Satanás está dividido contra sí, ¿cómo quedará su reino? [11,19] Y si yo por Belcebú expulso a los demonios, ¿por quién los expulsan vuestros hijos? Por eso ellos serán vuestros jueces. [11,20] Pero si por el dedo de Dios expulso a los demonios, es que el Reino de Dios llegó sobre vosotros. [11,23] Quien no está conmigo está contra mí, y quien no recoge conmigo desparrama".

Consejos técnicos para exorcistas

[11,24] "Cuando el espíritu impuro sale del ser humano, pasa por lugares donde no hay agua buscando descanso, y no la encuentra. Entonces dice, 'Volveré a mi casa de donde salí'. [11,25] Y viene y la encuentra aseada y adornada. [11,26]. Entonces va y trae consigo a siete otros espíritus más malos que él y entrando moran allí, y sucede que el estado posterior de aquel ser humano es peor que el anterior".

Solamente la señal de Jonás

[11,29] Pero el dijo: "Esta generación es generación mala; busca una señal y no le será dada, sino la señal de Jonás. [11,30] Pues como Jonás... así será también el Hijo del Hombre... [11,31] La reina del Sur se levantará en el juicio contra esta generación y la condenará, porque vino desde el extremo de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón, y he aquí, algo mayor que Salomón está aquí. [11,32] Los hombres de Nínive se levantarán en el juicio contra esta generación y la condenarán, porque se arrepintieron con la predicación de Jonás, y he aquí, algo mayor que Jonás está aquí".

Respecto a la luz

[11,33] "Nadie enciende una lámpara y la pone bajo una vasija de barro, sino sobre el candelabro. [11,34] La lámpara del cuerpo es el ojo. Cuando tu ojo está sano, todo tu cuerpo está iluminado. Pero cuando tu ojo está malo, todo tu cuerpo está oscuro. [11,35] Si, pues, la luz que está en ti está oscura, ¡cuánta oscuridad!".

Ayes sobre los fariseos

[11,39] "¡Ay de vosotros fariseos! porque limpiáis el exterior del vaso y del plato, mientras el interior está lleno de rapiña y avaricia. [11,41] ¡Limpiad el interior...! [11,42]. Pero ¡ay de vosotros fariseos!, porque diezmáis la menta, el anís y el comino, y dejáis la justicia y el amor de Dios. Pero era preciso hacer estas cosas sin dejar de hacer aquéllas. [11,44] ¡Ay de vosotros!, porque sois como tumbas que no se ven, y la gen-

te que las pisan, no lo saben. [11,46] ¡Ay de vosotros los fariseos!, porque cargáis a la gente con cargas difíciles de llevar, y vosotros con vuestro dedo no las tocáis. [11,47] ¡Ay de vosotros!, porque edificáis las tumbas de los profetas, pero vuestros padres los mataron. [11,48] Sois, así, testigos y aprobáis las obras de vuestros padres, porque ellos los mataron y vosotros edificáis. [11,49] Por ello la Sabiduría dijo: 'Les enviaré profetas y [otros], a algunos de los cuales matarán y perseguirán', [11,50] para que sea [exigida] la sangre... de todo... derramada... [11,51] desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías que fue muerto entre el altar y el templo. Os digo de verdad, será [exigida] de esta generación. [11,52] ¡Ay de vosotros los fariseos!, porque lleváis la llave del conocimiento; no entráis ni permitís entrar a los que están entrando".

Exclamación sobre Jerusalén

[13,34] "Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedrea a los que fueron enviados a ella, ¡cuántas veces quise recoger a tus hijos como la gallina recoge su propia cría bajo sus alas, y no quisiste! [13,35]. He aquí, vuestra casa está abandonada. Os digo, no me veréis hasta que digáis, 'Bendito el que viene en el nombre del Señor'".

D. Exhortaciones a no temer: bloque cuarto de instrucción

De lo oculto revelado

[12,2] "Nada hay oculto que no será revelado y escondido que no se conocerá. [12,3] Lo que os digo en la oscuridad, decidlo en la luz, y lo que escucháis en el oído, proclamadlo desde los tejados".

No temer

[12,4] "Y no temáis a los que matan el cuerpo sin poder matar la vida. [12,5] Temed a quien... en Gehenna. [12,6] ¿No se venden cinco pajaritos por dos asaria? Y ni uno de ellos se caerá sobre la tierra sin Dios. [12,7] Aún los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. No temáis, vosotros valéis más que muchos pajaritos".

Reconocer a Jesús

[12,8] "Todo el que me reconozca delante de la gente, el Hijo del Hombre lo reconocerá también delante de...Dios. [12,9] Pero el que me negare delante de la gente será negado delante de...Dios".

Hablar en contra del Espíritu Santo

[12,10] "Y quien hable una palabra en contra del Hijo del Hombre le será perdonado, pero al que blasfeme en contra del Espíritu Santo no le será perdonado".

Promesa de la asistencia

[12,11] "Cuando os entregaren ante asambleas, no os preocupéis cómo ni qué diréis. [12,12]. Pues en la hora...os enseñará qué decir".

No estar preocupados

12,22 "Por esto os digo: No os preocupéis por la vida, ¿qué comer? ni por el cuerpo, ¿qué vestir? 12,23 ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que la vestimenta? 12,24 Mirad a los cuervos que ni siembran ni cosechan, ni... graneros... y Dios los alimenta. ¿Vosotros no valéis más que las aves? 12,25 ¿Quién entre vosotros preocupándose puede añadir un codo a su estatura? 12,26 Y por la vestimenta, ¿por qué os preocupáis? 12,27 Considerad los lirios cómo crecen; ni trabajan ni hilan. Pero os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. 12,28 Pero si Dios viste así a la hierba del campo que hoy es y mañana es lanzada al horno, ¿cuánto más a vosotros, gente de poca fe? 12,29 Pues no os preocupéis diciendo ¿qué comemos?... ¿qué bebemos?... ¿qué vestimos? 12,30, pues todos los pueblos buscan estas cosas, porque vuestro padre sabe que las necesitáis. 12,31 Pero buscad su Reino, y estas cosas os serán añadidas".

El tesoro duradero

12,33 "Haceos tesoro en los cielos, donde... ladrón no [hace nada]... ni... moho [hace daño]. 12,34 Porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón".

IV. De la inminencia de la catástrofe: bloque cuarto de juicio

12,39 "Pero eso sabedlo, que si el dueño de la casa supiera a qué hora de la noche el ladrón llegaría, no permitiría que se perforase su casa. 12,40 Y vosotros estad listos, porque el Hijo del Hombre viene a la hora que no anticipáis".

12,42 "¿Quién, pues, es el siervo fiel y prudente, a quien el señor puso sobre la servidumbre de su casa para darles comida en su tiempo? 12,43 Bendito aquel siervo a quien, cuando venga su señor, le halle haciendo así. 12,44 Os digo de verdad que le pondrá sobre todos sus bienes. 12,45 Pero si dijere ese siervo en su corazón, 'Mi señor está demorándose', y comenzare a golpear a los demás, a comer y a beber y a emborracharse, 12,46 vendrá el señor de ese siervo en un día que no anticipa y en una hora que no conoce, y le partirá en pedazos y pondrá su porción con los infieles".

12,51 "...pensar...que vine para echar paz en la tierra. No, sino una espada. 12,52 Porque... 12,53 ...hijo contra padre e hija contra madre y nuera contra suegra".

12,54 "Cuando [se nota un fenómeno en el cielo], decís [un pronunciamiento]. 12,55 Y [cuando se nota otro fenómeno, se saca otra conclusión]. 12,56 Sabéis juzgar la faz del cielo, pero ¿no podéis juzgar el tiempo?".

12,58 "Mientras estés todavía con tu acusador en el camino, arréglate, no sea que te entregue al juez, y el juez a [otro], y te meta en la cárcel. 12,59 Te digo que no saldrás de allí hasta que hayas devuelto el último centavo".

E. Misceláneos: bloque quinto de instrucción

13,18 "¿Con qué es semejante el Reino de Dios, y a qué lo compararé? 13,19 Es semejante a una semilla de mostaza, que un hombre tomó y lanzó en su jardín, y creció y vino a ser un árbol, y las aves del cielo hicieron sus nidos en sus ramas. 13,20 ¿A qué compararé el Reino de Dios? 13,21 Es como levadura, la cual tomó una mujer y la escondió en la masa de tres porciones hasta que lo leudara todo".

13,24 "Entrar por la puerta estrecha, porque muchos van a buscar entrar y pocos [lo lograrán]".

13,25-27 "...dirán...: 'Señor, ábrenos', y respondiendo dirá: 'No os conozco...' Entonces comenzaréis a decir: 'comimos ante ti y bebimos, y en nuestras avenidas enseñaste'. Y os dirá: 'No os conozco... Apartaos de mí, hacedores de maldad'".

13,28-29 "Vendrán del oriente y del occidente y se sentarán con Abrahán y Isaac y Jacob en el Reino de Dios... vosotros seréis echados fuera... allí se dará el lloro y el crujir de los dientes. 13,30 Los últimos serán primeros, y los primeros últimos".

13,34-35 (Véase arriba después de 11,52).

14,11 "Todo el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado".

14,16 Y les dijo: "Había una persona que hizo un gran banquete, 14,17 y envió a su esclavo a decirles a los convidados: 'Vengan, porque ya está listo'. 14,18-20 [Y todos comenzaron a excusarse: hay 3 ejemplos, el primero de los cuales se refiere a] un campo... 14,21 Entonces enojado el señor dijo a su esclavo: 'Sal a [los caminos] y [haz que vengan otros]'. 14,23 Y [saliendo] a los caminos, el esclavo [así hizo, y se llenó el lugar del banquete]".

14,26 "Si alguno no odia a su padre y madre, no puede ser mi discípulo. 14,27 Quien no cargue su cruz y me siga, no puede ser mi discípulo".

17,33 "Quien [guarde] su vida la perderá, y quien pierda su vida la [tendrá]".

14,34 "[Buena] la sal. Pero si la sal perdiere su sabor, ¿con qué será sazonada? 14,35 [No sirve para nada]. La tiran afuera".

15,4 "¿Quién de vosotros que tenga cien ovejas y se perdiere una de ellas, no dejará las noventa y nueve donde estén y busca la extraviada hasta encontrarla? 15,7 Os digo que el cielo celebra más sobre él que sobre las noventa y nueve".

16,13 "Nadie puede servir a dos señores; pues odiará a uno y amará al otro o se apegará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y a Mammón".

16,16 "Desde [un tiempo] el Reino de Dios... violencia y... ella... la ley y los profetas hasta Juan..."

16,17 "Pero más fácil es que el cielo y la tierra pasen, que se elimine una raya de la ley. 16,18 Todo el que divorcie a su mujer... comete adulterio, y el que se casare con una mujer divorciada comete adulterio".

17,1 "Es inevitable que vengan los escándalos, pero ¡ay de aquél mediante el cual vienen! 17,2 Mejor sería para él que se le pusiera una piedra de moler en su cuello y fuera lanzado al mar antes que escandalizar a uno de estos pequeños. 17,3 Si tu hermano pecare, repréndelo. Y si te escucha, perdónale. 17,4 Y si siete veces en el día pecare contra ti, siete veces le perdonarás. 17,6 Si tenéis fe como un grano de mostaza, diréis a este árbol de sicamina, '[Muévete de aquí', y así será]".

V. La venida del Hijo del Hombre: bloque quinto de juicio

Su venida inesperada

17,23 "...os digan, 'He aquí'... no vayáis... 'he allí'... no... 17,24 Pues como el relámpago... así será el Hijo del Hombre cuando venga. 17,37 Donde esté el cuerpo, allí se congregarán las águilas. 17,26 Pues como los días de Noé, así será la venida del Hijo del Hombre. 17,27 Comían, bebían, se casaban, eran dados en casamiento, hasta el día en que entró Noé al arca, y vino el cataclismo y se llevó a todos. 17,30 Así será también cuando venga el Hijo del Hombre. 17,34 Dos (hombres) estarán en un banco; uno será arrebatado y el otro será dejado. 17,35 Dos (mujeres) estarán moliendo juntas; la una será arrebatada y la otra será dejada".

Las obras juzgadas

19,12 "Un hombre al dejar su casa 19,13 llamó a sus esclavos y les dio [un dinero. 19,15 Cuando regresó, pidió] que esos esclavos [le rindieran cuenta]. 19,16 Vino el [primero] y le dijo: 'Señor,... tu dinero con diez veces más'. 19,17 Y le dijo: 'Bien, buen siervo, sobre poco has sido fiel, sobre más te pondré'. 19,18 Y vino el [segundo] y le dijo: 'Señor,... tu dinero con más'. 19,19 Le dijo: 'Te pondré sobre más'. 19,20-21 Y vino el [otro] y le dijo: 'Señor,... tú, que eres un hombre duro... cosechas donde no has sembrado y recoges de donde no has esparcido... temía... guardé tu dinero en la tierra...' 19,22 Le dijo: 'Siervo malo, sabías que cosecho donde no sembré y recojo de donde no esparcí. 19,23 [Había que] dar mi dinero al banquero y cuando viniera, yo lo habría recibido con interés. 19,24 Tomad de él el dinero y dadlo al que tiene diez'. 19,26 A todo el que tiene le será dado, pero del que no tiene le será quitado aún lo que tiene".

El premio de los seguidores

22,28 "Vosotros que me habéis seguido... 22,30 os sentaréis sobre tronos y juzgaréis las doce tribus de Israel".

Jorge Pixley
Apartado aéreo 2555
Managua, Nicaragua

Leif E. Vaage
75 Queen's Park Cres E.
Toronto, ON M 5 S 1 K 7
Canadá

Recensiones

Pablo Richard, *Apocalipsis:Reconstrucción de la esperanza,* DEI, San José, Costa Rica 1994. [Hay edición en Quito, Ecuador]

I. Recensión de Jorge Pixley

¡Pablo Richard por fin nos ha entregado el libro sobre el Apocalipsis de Juan que venía prometiendo! Pero valió la pena la espera. ¡Este es un libro soberbio!

No se trata del clásico género del comentario bíblico, donde se comenta versículo por versículo un libro. Ese género tiene la ventaja de poder usarse para referencia, para aclarar una duda sobre un punto específico que el pastor puede encontrar en su estudio de un libro bíblico. Pero adolece del defecto de no permitir con facilidad una visión de conjunto. Para esto último, el libro de Pablo es la respuesta que esperaba el lector de las visiones de Juan.

Apocalipsis es una nueva lectura del último libro de la Biblia. Su organización tiene la intención de subrayar la estructura concéntrica que su autor descubre en el libro, que se presenta esquemáticamente en la página 50: visión apocalíptica de la Iglesia (1,9-3,22) y del futuro 19,11-22,5); visión profética de la historia (4,1-8,1 y 17,1-19,10); relectura del éxodo (trompetas 8,2-11,19 y copas 15,5-16,21), y el centro del libro, la comunidad cristiana entre las bestias (12,1-15,4). Todo el libro es una elaboración de esta lectura.

El resultado es una propuesta de lectura novedosa y realmente impresionante. El libro refleja el fruto de años de lectura de la literatura secundaria aunque no carga al lector con una discusión de ella. Refleja también la experiencia de su autor con cursos para grupos populares, lo cual da a esta lectura una extraordinaria concreción pastoral.

Además de la claridad a que contribuye la estructura que Pablo revela en las visiones de Juan, el punto fuerte es la contribución de una interpretación verdaderamente útil de lo que significan las visiones apocalípticas, de la distinción cielo/tierra que se revela en ellas, y del sentido de utopía que dinamiza la visión final de Juan acerca de la Jerusalén celestial que baja del cielo.

Las visiones son experiencias proféticas que se dan en el contexto de comunidades creyentes, que buscan resistir inmersos en una cultura imperial que busca asimilarlos. Las frecuentes liturgias, algunas en el cielo y otras en la tierra, son claves de interpretación que el autor usa con eficacia.

La distinción cielo/tierra quiere indicar, dice el autor, la superficie y la profundidad de la historia. No son dos cosas distintas sino dos aspectos de la misma historia. De ahí que, según Richard, el grueso del libro que trata de las tribulaciones causadas por las trompetas y las copas, tiene que ver con la experiencia presente de vivir en un imperio hostil. La visión central, parte de la cual tiene que ver con el cielo (cap 12) y parte con la tierra (caps 13-14), interpreta esta situación como una lucha total entre la Bestia y el Cordero Inmolado. El propósito, es animar a las comunidades a resistir hasta la muerte si fuere necesario en la confianza de que el Cordero Inmolado y que Vive triunfará en breve.

La interpretación de la utopía final incorpora toda la discusión que en estos años ha promovido el DEI acompañando especialmente a Franz Hinkelammert. Con ello, Pablo Richard busca desviar la búsqueda malsana de conocer lo que no se puede conocer, las realidades concretas del futuro. La utopía no es un programa para sucesos del futuro sino la visión trascendente que guía a los creyentes en sus proyectos y en su resistencia al imperio.

Pablo confronta directamente el machismo de Juan pidiendo que se incorpore a las traducciones un lenguaje que la cancele (el lenguaje sobre no contaminarse con mujeres y otros temas igualmente chocantes). No tenemos que estar de acuerdo con su propuesta, pero es importante no soslayar este grave problema que deja Juan a sus lectores y lectoras.

Pablo usa con mucho éxito el griego y frecuentemente lo reproduce en trasliteración. Esto le permite referencias al uso de vocabulario en otras partes de la obra que esclarecen el caso que se discute. A veces también las referencias se salen de los confines del libro de Juan. Esto le da mucha seguridad en la lectura que propone, juntamente con su atinada visión de conjunto del libro.

En fin, aquí tenemos una lectura del Apocalipsis de Juan para muchos años. Es una lectura desde las comunidades populares de América Latina sin ignorar los aportes de la ciencia bíblica del Primer Mundo. Y está hecho con sabiduría y la unción del Espíritu. ¡No dejen de leerla!

II. Recensión de Eduardo Hoornaert

Como no soy biblista, ni exégeta sino más bien historiador, solo estoy cualificado para pronunciarme acerca de la importancia historiográfica del libro. No es común que aparezca entre nosotros un trabajo como éste. En cierta forma puede ser comparado al libro de Gustavo Gutiérrez "La Teología de la Liberación" (1970), ya que presenta diversos temas de la teología en una luz nueva e innovadora. Pues, Pablo Richard, a través de una exégesis minuciosa del Apocalipsis de San Juan, presenta nada menos que una teoría del cristianismo. El no es el primero en percibir que el cristianismo, sobre todo después del Concilio de Nicea (325 dC), se enrumbó por caminos bien distantes de sus direcciones primitivas. Pero él tal vez sea el primero que hace esa alerta con el sentimiento propio de alguien que conoce el drama humano en el Tercer Mundo.

Ya el maestro Adolf Bonn Harnack —así como en general la teología liberal protestante de comienzos de siglo— lamentaba la falta de una teoría coherente en el cristianismo a partir de aquel Concilio y del así llamado constantinismo en general,

y llamó la atención hacia el hecho de que en "el símbolo de los apóstoles" de Nicea los temas ya se enuncian en términos de filosofía griega con una rara evocación de lo que quedó del gran naufragio del cristianismo de los orígenes. Harnack sintió que el último punto de la enunciación de la fe cristiana: "Creo en la Resurrección de la Carne", estaba desubicado dentro del contexto del símbolo[1]. Efectivamente, ¿cómo creer en la resurrección de la carne dentro de un cristianismo espiritualista que proyecta la salvación más allá de la historia? El cristianismo ha atravesado todos esos siglos, con esa cuestión de la helenización del mensaje original, como suspendido en el aire. Sucede que pocos dieron oído a Von Harnack y Troeltsch[2], un poco porque estaban muy involucrados en el modo de pensar el cristianismo a partir del occidente, que adoptó, consagró y perpetuó el modo helénico de pensar la fe. Era necesario que alguien del Tercer Mundo tomase la palabra y volviera sobre los temas fundamentales del cristianismo. Después de la lectura del "Apocalipsis" de Pablo Richard, al lector le queda la siguiente pregunta: ¿Dónde estamos en términos de cristianismo?

La tesis de Pablo Richard merece ser tomada en serio. Cuando él afirma en la p. 24 "el transfondo histórico de Jesús es la apocalíptica", y asume tanto la posición como las advertencias de Ernst Käsemann:

> "Se permite al especialista del Nuevo Testamento preguntar el precio que pagamos por esto y el peligro que corremos de convertirnos, en cuanto teólogos, en herederos del pensamiento griego sistemático. No es posible abandonar la apocalíptica" (p. 31).

El merece ser oído por todos cuantos practican la teología entre nosotros. Sé que es una ilusión pensar que las iglesias históricas podrán cambiar el rumbo de su acción en el mundo a partir de reflexiones como éstas, pero no por eso debemos dejar de hacerlas. La tesis es muy clara: el cristianismo es una apocalíptica. Postula un tiempo de "Reino de Dios" aquí, en este mundo, un tiempo en que los pobres podrán sentarse a las mesas y hartarse de comer.

El autor sitúa el movimiento de Jesús al interior de un basto movimiento apocalíptico que va de Daniel hasta el Apocalipsis de Juan. ¿Se constata esto desde los primeros documentos del cristianismo? parece que sí. Y podemos averiguarlo hoy mucho mejor, gracias a los trabajos de nuevos investigadores que usan métodos electrónicos de recolección de los primeros textos, específicamente sobre el periodo comprendido entre el 30 y el 150 d. C. En ese periodo circuló en las comunidades una impresionante variedad de lo que John Dominic Crossan llama "testimonios independientes"[3]: textos que no pertenecen al mismo origen o fuente informativa y en ese sentido son independientes unos de otros. La historia de los orígenes del cristianismo sigue progresando, no tanto por la lectura de los grandes textos sino por esos "testimonios", pequeños mensajes, advertencias o testimonios, salidos de la primera tradición cristiana. La importancia de esos "testimonios independientes" es muy grande, pues ellos nos permiten acceder a la verdad de los hechos originales, más que los Evangelios o los "Hechos", obras más elaboradas. Algunos de esos testimonios más

---

1 HARNACK, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte. v. 1. Tübingen. Mohr. 1990. p. 94-95 en relación con p. 791-796 (primera edición 1886).

2 TROELTSCH, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Aalen. Scientia Verlag. 1977. p. 85 (primera edición 1911).

3 CROSSAN, John Dominic. O Jesus histórico. Imago. Río de Janeiro 1994. p. 472-486.

tarde fueron "canonizados", o sea, liberados para su uso en las comunidades, otros quedaron prescritos y solo sobrevivieron como "apócrifos" (escondidos). Crossan se dio el trabajo de clasificar esos testimonios en cuanto a estratos cronológicos (años 30-60; 60-80; 80-120; 120-150), y llegó al número impresionante de 560 testimonios o mensajes independientes, (Crossan p. 472). Algunos textos más "de moda", como por ejemplo, el evangelio de Tomás, todavía se nos presentan como puras colecciones de testimonios, además no tienen ningún enredo: son pura transcripción de dichos o "*logia*" atribuidos a Jesús. Otros textos "de moda" como por ejemplo el evangelio de Mateo dejan ver muy claro diversos "cortes" por ejemplo, en la famosa expresión *in illo tempore* (en aquel tiempo) que hace la unión entre los textos que Mateo recopiló a partir de las fuentes más antiguas como el evangelio de las sentencias Q, la colección de los milagros, el relato del apocalipsis, etc. (Crossan, p. 467).

Esa multitud de testimonios, transmitidos de boca en boca en las asambleas cristianas, alimentó a las primeras generaciones. Es comprensible que hayan habido diversas lecturas e interpretaciones, según el *back-ground* cultural de los participantes, así como según los problemas enfrentados. De esta forma entendemos como en algunas ocasiones Jesús aparece en el cuadro de una lectura "sapiencial" y otras veces dentro de una visión "apocalíptica". Por otro lado, esa variedad de lecturas de la figura de Jesús es endémica a la historia del cristianismo.

Fue Albert Schweitzer que, al inicio de este siglo llamó la atención sobre el hecho de que en el siglo XIX Jesús fuera casi presentado únicamente como sabio, parecía hasta un profesor, "un maestro"[4]. Ahora, en los primeros documentos Jesús aparece básicamente en un contexto apocalíptico. El propio evangelio de las sentencias (Q) ahora incluido en los evangelios de Mateos y Lucas, tiene un substrato sapiencial y otro apocalíptico. Eso significa que, en las primeras comunidades, Jesús era interpretado como "justiciero" que descendía "de las nubes para venir a juzgar a los vivos y a los muertos". En 1 Cor 7, 29-31 ("hermanos: el tiempo se acorta") se percibe claramente la oposición entre la interpretación antes sapiencial de los Corintios y la lectura apocalíptica de Pablo.

La lectura apocalíptica remite al futuro para entender a Jesús (la nueva Jerusalén). Es una lectura vehemente, otras veces agresiva y violenta, en la cual se percibe ciertamente una reacción frente al fracaso de la predicación a sus contemporáneos y la dificultad en convencer a las personas de la verdad del Evangelio. El mundo no se deja convertir, persiste en el error. Esa lectura antagónica es muy antigua en el cristianismo, como lo muestran ciertos testimonios independientes de orden apocalíptico, hoy insertos en la Didagé 16,3-8 y Mt 24,10-12.30a (Crossan p. 467). El hecho de que el tema de la vuelta apocalíptica de Jesús ocupa el segundo lugar entre los testimonios independientes de los primeros tiempos (años 30-60 d. C), en un número de seis (Crossan p. 472), teniendo en cuenta que los testimonios sobre la resurrección de Jesús son cuatro (Crossan 473), es muy significativo. Hay también numerosas sentencias sobre el "Hijo del Hombre apocalíptico", y todo indica que ese sea el propio Jesús (Crossan 283, 490-491).

La apocalíptica emerge en situaciones en que el acto de fe no surge como gesto de fuerza y poder frente a los "enemigos de la fe" (como en épocas de cristiandad),

---

4 SCHWEITZER, Albert. The Quest of the Historical Jesus. New York. Macmillan, 1986 (primera edición 1906).

sino cuando el hecho de creer proviene del margen, del mundo sufriente. Fue lo que sucedió durante la cautividad babilónica, y así se explica bien el origen de la apocalíptica. Además, ella es polisémica, asume muchas formas. Un trabajo fascinante consiste en seguir ese camino apocalíptico a través de los 2000 años de historia del cristianismo. Diversos autores han seguido esa pista como H. Cohn en "*La senda del milenio*"[5]. Grupos cristianos marginados, rechazados o excluidos crearon formas siempre nuevas de apocalíptica a lo largo de la historia.

En cuanto a las primeras generaciones, podemos desconfiar, por la lectura de los "testimonios independientes" acerca de la vuelta apocalíptica de Jesús, de su resurrección, de la sentencia sobre el Hijo del Hombre que volverá "con poder y gloria", que el tema deba ser incluido en un contexto de "revancha" por las ofensas infringidas por las autoridades a Jesús y posteriormente a los cristianos. Los enemigos de Jesús serán obligados a "mirar a aquel a quien traspasaron", cuando él aparezca en las nubes "para juzgar a los vivos y a los muertos" (1 Ts 4.13-18; Didagé 16,6-8; Mt 24,30; Mc 13,24-27; Hch 1,7; Jn 19,37) (Crossan p. 472). Ellos "verán el Hijo del Hombre viniendo en las nubes con gran poder y gloria". Todo lo que se hizo correcto o errado en la tierra será retribuido por Dios en el último día. En esos testimonios va, al mismo tiempo, una amenaza y una promesa; unos serán elegidos, otros condenados. Véase la secuencia de testimonios sobre "juzgamiento por juzgamiento, misericordia por misericordia, donativo por donativo, condenación por condenación, etc" en la lista de (Crossan p. 472-486). Detrás de esos textos nos podemos imaginar la rabia contenida, la agresividad reprimida de las comunidades cristianas perseguidas y oprimidas por los poderes de la época. El último juicio va a dar la razón a los pequeños y a los humildes. Otro caso típico de religiosidad: Pablo tiene que apaciguar a los Tesalonicenses que rivalizan entre sí para saber quien será el primero a la vuelta inminente de Jesús y se preguntan sobre lo que les sucederá a los que ya murieron. Pablo los tranquiliza y afirma que los muertos serán los primeros en encontrar el Cristo apocalíptico. No va a haber ningún atropello en la vuelta apocalíptica; todo se va a suceder en orden (1 Ts 4,13-18). Jesús vuelve ya, pero no tan pronto. De esta forma se fue creando al poco tiempo una apocalíptica menos escatológica, y más sapiencial. Pablo Richard toca esos problemas de manera indirecta, pues él se dedica principalmente a la exégesis del texto de Juan.

Hacia el año 110 d. C surgió un apocalipsis que se destacó por su grandiosidad teológica y orientó las esperanzas apocalípticas de las comunidades hacia una lectura que no fuese únicamente ni principalmente centrada en el tema de la vuelta inminente de Jesús, sino más bien enfocada hacia la esperanza, la resistencia, la fe. Fue escrito por un líder llamado Juan que fue exiliado en la isla de Patmos probablemente durante el reinado de Domiciano. Es sobre ese apocalipsis, un texto extremadamente elaborado y reflexionado, que trabaja Pablo Richard.

Eduardo Hoornaert
rua Guadalajar 109 ap. 2001
40140-460 Salvador-BA
Brasil

---

5 COHN, H. The Tursuit of the Millenium. London. Secker & Warburg, 1957.

John Dominic Crossan, *O Jesus histórico*, Imago, Rio de Janeiro 1994. (El original inglés es de 1991, y está traducido al español como: *Jesús: vida de un campesino judío,* Ed. Planeta, Buenos Aires, y Ed. Crítica, Barcelona 1994).

Este es un libro monumental que invita a que se lo compare con el gran libro de Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. La aparición de esta obra en 1906 cerró la primera etapa de la investigación del "Jesús histórico". Schweitzer puso en jaque a los investigadores académicos al mostrar que sus cuadros de Jesús estaban viciados por sus supuestos liberales o románticos. Frente a estas imágenes viciadas de Jesús propuso al verdadero Jesús como un predicador de un Reino escatológico que sus seguidores tuvieron que abandonar cuando nada sucedió de lo que Jesús anunció. Así como nadie puede tratar al Jesús histórico sin vérselas con el Jesús escatológico de Schweitzer, en adelante nadie podrá hacerlo prescindiendo del Jesús cínico-mago-rebelde de Crossan.

Pero hay diferencias notables. Primero, Schweitzer quiso cerrar una discusión que le pareció estéril para pasar a las tareas que un nuevo siglo presentaba a una humanidad que se creía iluminada pero toleraba una miseria humana escandalosa. Crossan quiere más bien resumir y asumir una amplia investigación sobre los orígenes del cristianismo a partir de la literatura cristiana no canónica de los primeros siglos para lanzar una nueva discusión de Jesús en la academia. El cree que es posible tomar la ciencia del siglo XX y ofrecer con ella una reconstrucción probable que sea útil a esta generación. Sabe que su imagen de Jesús será superada por otras reconstrucciones futuras, pero los creyentes deben saber que no es posible llegar a un Jesús histórico que evite las incertidumbres de una reconstrucción. El libro de Crossan es un producto de fines de siglo y acepta su destino como tal.

Segundo, existe una notable diferencia de Schweitzer en cuanto a la materialidad del Jesús de Crossan. Este es un Jesús campesino empapado de la corriente sapiencial no solo judía sino también helenística, oposición que ha venido a verse como no real para una Palestina profundamente helenizada. La escatología para Schweitzer, apoyándose en Johannes Weiss y Wilhelm Wrede, era la característica definitoria de Jesús. Para Crossan, apoyándose en los documentos descubiertos en Nag Hammadi y en las investigaciones de la fuente sinóptica Q, lo más característico de Jesús es una vida cínica-judía que bebía de las tradiciones sapienciales. La escatología proviene de un segundo momento de la tradición cristiana que no tiene asidero firme en la enseñanza de Jesús mismo.

¡La mitad del libro, 259 páginas, pasan antes de abordar el problema de la reconstrucción del Jesús histórico! En estas primeras secciones se presentan resultados de estudios de la antropología y sociología del mundo mediterráneo, primero, y un análisis de los movimientos de protesta en Palestina basado en las obras del historiador Josefo. Esta parte del libro se puede leer con muchísimo provecho en sí misma, aparte del interés que presenta para la reconstrucción del Jesús histórico. Crossan quiere que sus lectores entiendan que Palestina estaba saturada de la cultura helenística y que su economía estaba integrada al imperio romano. La imagen del judaísmo rabínico que dominó este siglo no fue más que una creación de los autores de la Misná (200 d.C.) que luego nosotros hemos bebido de los escritos de Paul Billerbeck, George Foot Moore y Joachim Jeremías.

La reconstrucción de Jesús histórico ocupa las páginas 261 a 454, poco más de una tercera parte del libro, más siete apéndices valiosísimos que organizan el material que sirve de apoyo a la reconstrucción, una bibliografía y varios índices (en conjunto, páginas 465 a 543).

La metodología de esta reconstrucción es clara. El primer paso es dividir las fuentes literarias que pueden preservar material sobre Jesús en cuatro estratos que se suceden en el tiempo: (1) los que se escribieron entre los años 30 y 60; (2) los que vienen de los años 60 a 80; (3) 80 a 120 y (4) 120 a 150, todas fechas de la era cristiana. Aquí hay decisiones discutibles, como colocar a Hermas en el tercer estrato y Hechos de los Apóstoles en el cuarto. Esta discusión tendrá que continuar pero no afecta la metodología (aunque sí los resultados que arroja).

El segundo paso es organizar la tradición sobre Jesús en unidades mínimas, y contar las evidencias independientes para cada unidad. Así, por ejemplo, "Interpretando al sembrador", aunque aparece en tres textos (Mateo, Marcos y Lucas) tiene solamente un testimonio independiente, Marcos 4,13-20, que es del segundo estrato. Mientras que el dicho "Dos como Uno" tiene cuatro testimonios independientes (cartas de Pablo, evangelio de Tomás, evangelio de Egerton y II Clemente), tres de los cuales son del primer estrato cronológico. En su catálogo de unidades de tradición Crossan busca incluir todo el material preservado acerca de Jesús, dichos, milagros, relatos de la pasión, etc.

Con este catálogo clasificado de tradiciones Crossan pretende organizar el estado actual de la investigación. Apoyándose en las tradiciones con apoyo múltiple en la primera etapa, que es un hecho más o menos objetivo, Crossan procede al tercer paso que es decisivo, la creación de una imagen de Jesús. Aquí, hay una subjetividad inevitable, por la necesaria creatividad que exige en el investigador. Y Crossan siente en varios momentos la necesidad de pasar más allá de su método y tomar en cuenta unidades que no están atestiguadas por múltiples fuentes.

Y, ¿cómo es el Jesús de Crossan? Es un campesino galileo que cuestiona la jerarquización social de Palestina con su práctica de conmensalidad abierta, de sanidades no autorizadas, y de enseñanza al margen de las instituciones de la sociedad. Con su forma de vestirse y especialmente con su itinerancia no se deja atrapar por el sistema clientelista de la sociedad mediterránea. No tiene un "patrón" o un "padrino", y reta al sistema que exige de los campesinos que tengan uno.

Crossan acepta un núcleo histórico en el cuestionamiento simbólico del templo que Marcos preserva en su capítulo 11. Fue esto lo que provocó su crucifixión. Con ello Crossan preserva el elemento político de la muerte de Jesús que está presente en Marcos. En cambio, piensa que el relato de la Pasión no tiene otro núcleo histórico que el hecho mismo de que Jesús fue crucificado. Los relatos de la tumba vacía no tienen núcleo histórico alguno en su opinión, ya que no están atestiguados antes del segundo estrato cronológico de la tradición.

Hay varios puntos que se pueden discutir en este proyecto, inevitablemente. Para su cuadro de Jesús maestro cínico, depende mucho de un estrato primitivo del evangelio de Tomás que circuló en la década de los cincuenta bajo la autoridad de Santiago y que entra, por tanto en el estrato primero. (Tomás II, nuestro Tomás actual, sería del estrato segundo). Es posible, quizás hasta probable, pero no deja de ser hipotético.

Cuestionable es también la interesante propuesta de encontrar en la epístola de Bernabé, escrito que pertenece al estrato tercero, una interpretación del profeta Zacarías que preserva la interpretación más primitiva de la muerte de Jesús en toda la literatura. Otro eslabón frágil es encontrar en un hipotético evangelio de la Cruz hoy incrustado en el evangelio de Pedro la primera forma del relato de la Pasión, de la cual se sirvió Marcos. Acepta también la hipótesis de Morton Smith que el evangelio secreto de Marcos que se conoce por referencias de Clemente Alejandrino sería una primera edición de Marcos canónico, que vendría a ser una versión ya purgada de elementos ofensivos.

Estas cosas y muchas más se seguirán discutiendo. Crossan representa el estado actual de la investigación. Para nosotros en América Latina es motivo de alegría ver la incorporación del lado político y sociológico de la actividad de Jesús.

El Jesús de Crossan es una reconstrucción que no es idiosincrática, pero que tiene insuperablemente un elemento subjetivo. Otros podrían derivar de los mismos datos otra imagen de Jesús, aunque es dudoso que alguien se atreva a hacerlo frente a este monumento de erudición.

Este es un libro importante. Hay que leerlo.

Jorge Pixley

Ivoni Richter Reimer, *Vida de mulheres na sociedade e na Igreja. Uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos,* Edic. Paulinas, São Paulo 1995.

Quienes hayan leído los estimulantes artículos de Ivoni Richter Reimer acerca de Lidia y de la mujer esclava de Filipos en RIBLA celebrarán la aparición de este libro de la joven escritora.

La autora es una conocedora de las profundidades de la vida social del primer siglo en el Mediterráneo. El libro que tenemos entre manos fue escrito para los laicos y muy especialmente para laicas. Sin usar términos técnicos ni mucho aparato crítico, nos presenta un análisis impresionante de la realidad humana oculta en las breves menciones de personajes femeninos que Lucas ofrece en su historia de la expansión del mensaje cristiano. Es esta combinación de dominio de los pormenores de la vida de la época con una juiciosa evaluación de cómo vivieron su realidad las mujeres que Lucas menciona sin profundizar lo que atrae en la obra de Ivoni. A ello habría que añadir una preocupación pastoral por decir una palabra de ánimo para las mujeres de hoy que leerán a Lucas a través de sus ojos.

En cuanto al contenido del libro, un capítulo general sobre la forma en que Lucas trata a las mujeres en su relato ayuda a situar las lecturas concretas. Le sigue un amplio análisis de la historia de Safira, la mujer que fue cosabedora y coconspiradora con su marido Ananías contra la comunidad de Jerusalén. Los cinco capítulos restantes, sobre Tabita, María la madre de Juan Marcos, Lidia, la esclava profetiza, y Priscila, son más breves. Todo es bueno, pero hay que destacar el capítulo so-

bre Safira por lo novedoso del análisis sobre una mujer injustamente ignorada por la ciencia bíblica. Los capítulos sobre la esclava profetisa y sobre Priscila muestran una fina sensibilidad que tanto expertos como laicas/os disfrutarán.

En síntesis, este es un libro útil para el trabajo pastoral, en particular el trabajo pastoral con grupos de mujeres cristianas. Y es altamente recomendado también a lectores masculinos que pueden descubrir que pasaron por alto riquezas ocultas tras el androcentrismo de un autor como Lucas a quien debemos tanto.

Jorge Pixley

J. Severino Croatto. *Isaías: La Palabra profética y su relectura hermenéutica, Vol II: 40-55: La liberación es posible,* Lumen, Buenos Aires 1994, 320 págs.

Es con gran expectación que se abre un comentario del maestro Croatto sobre un libro tan importante como el Segundo Isaías. Y se cierra el libro después de su lectura con la satisfacción de haber leído un comentario ejemplar. El maestro nos ha guiado por las páginas del profeta del exilio con una mano firme que no nos dejó enredarnos en discusiones secundarias ni caer en las trampas que el lenguaje extraño o la política desconocida pudo presentar.

Como hemos llegado a esperar de él, el profesor Croatto pone mucha atención en la estructura del texto. Esto es cierto tanto a lo externo, la relación de estos capítulos con el libro de Isaías en su conjunto, como a lo interno, la división en unidades de sentido y la estructura poética interna a cada una de esas unidades. Divide los 16 capítulos del Segundo Isaías en 20 unidades y va guiando al lector a través de ellas.

Para leer este comentario no hace falta saber hebreo, pero el autor muestra un dominio fácil de ese idioma que pone al servicio de sus lectores. Las traducciones de cada unidad buscan reproducir en un español accesible la estructura poética del original, y el comentario aborda las sutilezas del tejido de los textos con sus quiasmos, paralelismos, y juegos de palabras que comunican el mensaje del profeta más allá del significado literal de las palabras que usa.

El Segundo Isaías es una colección de exhortaciones dirigidas al exilio babilónico con la intención de despertar en esas gentes una fe viva en su próxima liberación. Y esta liberación se ha de entender como el regreso a Jerusalén con dignidad y en condiciones de invitar a los deportados de Judea dispersos en Egipto, Siria y otra regiones a unirse en la nueva Israel. Con mucha habilidad Croatto va mostrando cómo entender los sujetos gramaticales y especialmente las segundas personas singular o plural (Yavé que exhorta a los exiliados; Yavé que se mofa de los dioses pero para que el exilio oiga y entienda, Yavé que habla al pueblo para que asuma su papel; Babilonia que lamenta su suerte; Yavé habla a Jerusalén en segunda persona femenino, etc.). Alega con fuerza que siempre el destinatario real es el pueblo en el exilio, aunque el profeta usa muchos artificios delante de su auditorio.

Y, ¿qué dice Croatto de algunos de los clásicos problemas de estas profecías, notablemente la misión del Siervo de ser "luz de las naciones"? Fiel a su atención a lo que dice el texto, Croatto duda del valor de separar los supuestos "Cánticos del Siervo" de su contexto en el libro del Segundo Isaías. El Siervo ya fue presentado antes del supuesto primer cántico (Is 42,1-4), y el profeta lo identificó clara y explícitamente con Israel en Babilonia, 41,8-13. La lectura detenida de todas las profecías que siguen, incluyendo todos los supuestos "cánticos", nunca exige modificar esta identificación. Esta constatación la hace nuestro autor sin entrar en polémicas con las muchas lecturas diferentes que identifican al Siervo con el profeta, con el Mesías, con Ezequías y muchos más. Cree que una lectura del texto mismo no requiere que se recurra a conjeturas, pues lo que dijo el texto desde su primer momento vale hasta su final.

Pero, ¿la misión de ser luz a las naciones? Aquí la propuesta de Croatto es novedosa y genial. Se trata de las comunidades de exiliados de Israel dispersos entre las naciones. El exilio babilónico es un llamado a ser líder de un movimiento general de retorno a la patria. Todo culmina en el llamado "cuarto cántico" de Is 52,13-53,12. Aquí esas comunidades, que había creído a Jeremías que el exilio babilónico era un castigo por los pecados de los reyes y finalmente por el pecado de no someterse a Babilonia, ahora ven con asombro que su sufrimiento fue para rescatarlos a ellos. Es Yavé quien ahora enaltece el exilio babilónico y lo pone encima de las naciones, tanto las extranjeras como las de israelitas exiliados.

Sentimos en esta gran lectura una ausencia. Ni el Segundo Isaías ni Croatto mencionan a la mayoría israelita que no fue deportada ni se refugió en el extranjero. Norman Gottwald y otros han interpretado este proyecto isaiano de liberación como el proyecto de una clase burocrática desplazada que busca volver a su posición de privilegio en Jerusalén. El silencio en las profecías del Segundo Isaías sobre los miles de campesinos que seguían viviendo en Judea es un reflejo de la realidad de que la suerte de esta clase subalterna no entra en al horizonte de los exiliados. Y la utopía proyectada por el profeta, si bien "democratiza" la alianza con David (Is. 55,3b-5) no pasa de dar a la clase de escribas la legitimidad antes monopolizada por David, sin contemplar un lugar privilegiado para el pueblo de la tierra. Así que ya en la profecía se adelantan los problemas que ocuparán los libros de Esdras y Nehemías. Al ocuparse con tanto esmero de lo que dice el texto Croatto se priva de "leer" los silencios culposos de su texto.

Pero no quiero terminar en una nota negativa. Este es un comentario ejemplar. Quien lo lea nunca más volverá a leer al Segundo Isaías sin admiración por la grandeza de su visión y de su proyecto de liberación. ¡Gracias, profesor Severino Croatto!

Jorge Pixley

Desde 1988, fecha de su nacimiento a esta parte hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Opresión.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*
5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Opresión y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*

Para suscripciones dirigirse a:

RECU
Apdo. 17-03-252
Quito - Ecuador

Telf. 593-2-569 318 / Fax 593-2-566 150

RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana)
—Tres números al año—

Deseo recibir "RIBLA" suscribiéndome para el año ....., y a partir del Nº .....:

Precio de suscripción:

- AMERICA LATINA
  - Una suscripción (con correo) 18.000 dólares
  - Más de 10 suscripciones (con correo) 14.000 dólares
  - Número suelto (con correo) 6.00 dólares

ECUADOR
- Una suscripción (sin correo) 35.000 sucres
- Número suelto (sin correo) 12.000 sucres
- Una suscripción (con correo) 40.000 sucres

Datos:

NOMBRE Y APELLIDOS .....

DIRECCION .....

CASILLA ..... LOCALIDAD ..... PROVINCIA .....

PAIS ..... TELF. ..... FAX .....

Forma de Pago:

☐ Adjunto cheque ☐ En efectivo .....

Para Ecuador: Depositar en la cuenta 1201211-4 del Banco de la Producción a nombre de Lauren Fernández.
(Enviar la copia de la papeleta de depósito).

R E C U - Apdo. 17-03-252, Quito - Ecuador, Telf. 593-2-569318 / Fax 593-2-566150

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3607

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY